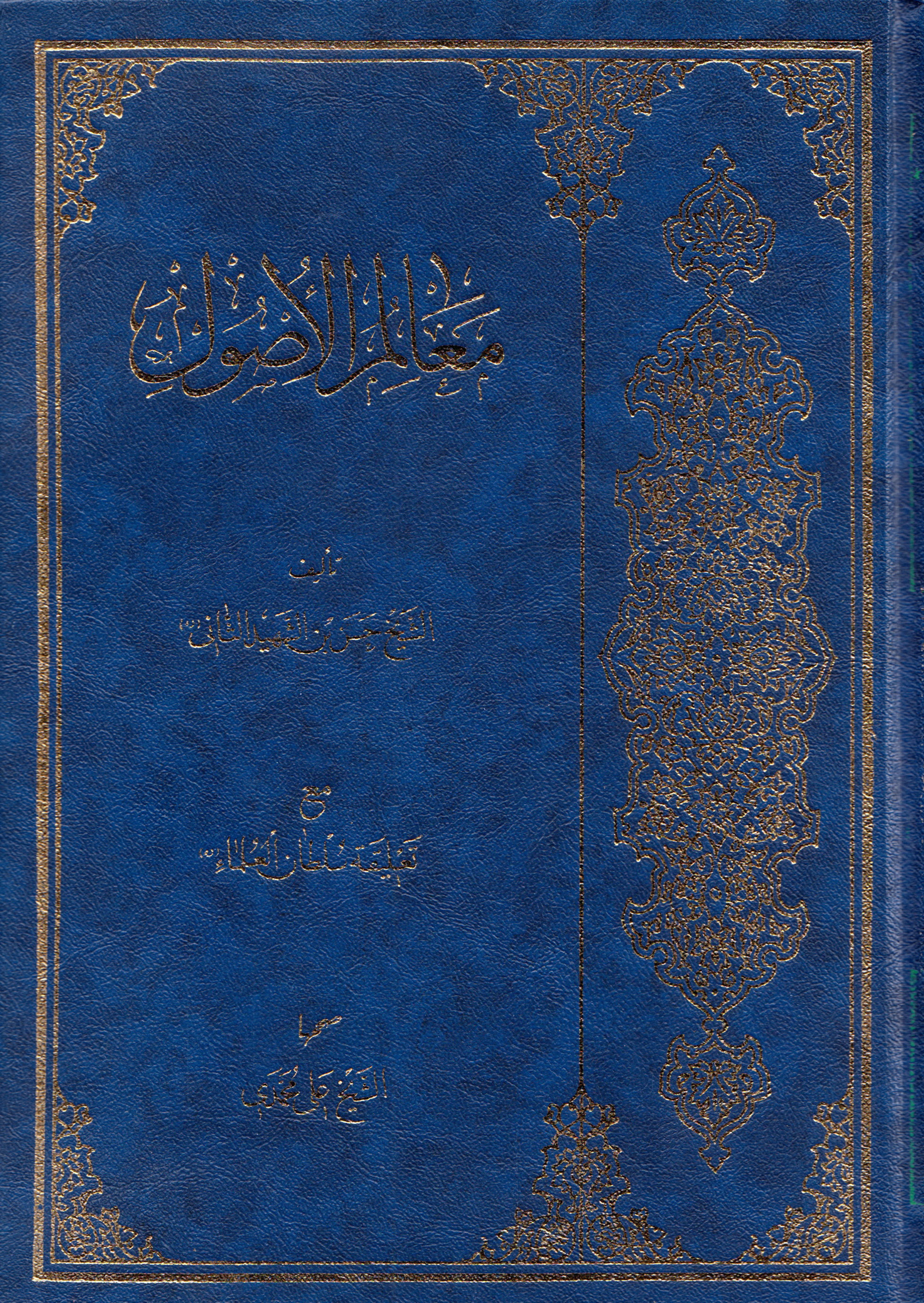
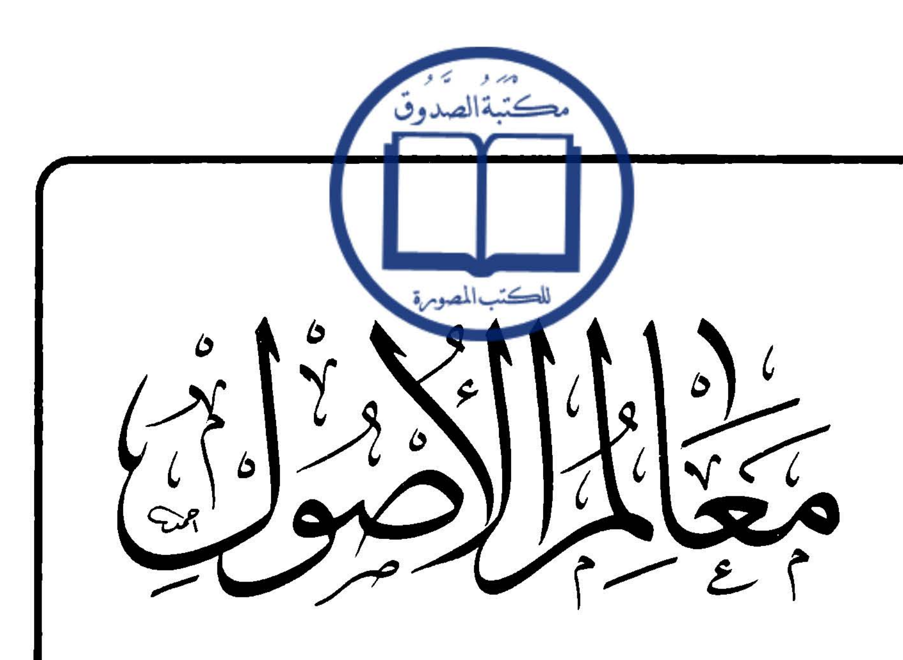

معالم الأصول
تأليف
الشيخ حسن بن الشهيد الثاني
مع
تعليقة سلطان العلماء
صححها
الشيخ علي محمدي



تأليف

الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (ره)

مع

تعليقة سلطان العلماء (ره)

صححها

الشيخ علي محمدي

* اسم الكتاب: معالم الاصول

* تأليف: الشيخ حسن بن الشهيد الثاني «ره»

* تصحيح: الاستاذ الشيخ علي محمّدي

* المطبعة: قدس

* عدد النسخ: ٥٠٠٠ نسخه

* الناشر: دار الفكر - قم - شارع اِرم - ت ٢٣٦٤٦

* الطبعة: الأولى ١٣٧٤ هـ.ق

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه رب العالمين والـعاقبة لاهل التقوى والمتقـين وصلى الله على سيدنا ونبيّنا ابى القاسم محمّد صلّى اللّه عليه وعلى وآله والطاهرين.

اما بعد، لايخفى ان ما يلاحظه القارئ الكريم اعنى كتاب معالم الدين، كتاب نفيس قيّم ومنذ قرون وأعصار يُعد من الكتب الدراسيه العلميه للحوزات الشيعيه.

واخلاص مـؤلفه العلاّمـة من ناحيـة وما يحتـويه الكتاب من جـانب وتنقيح مـسـائله من ناحـيـة ثالثـة، قـد حـثت العلمـاء الأعـلام على تدريسـه وتعليـمـه والتحقيق حول مظامينه وحث الطلاب والمحصلين الكرام على تعلّمه و فهمه.

ومع انّه قـد أنجلت مئـات السنين من تأليف هذا الكتـاب اضافـة الى التطور والتكامل الحـاصل في شـذرات علم الاصـول والانقـلابات التـى حـصلت في خلجان مـسائل هذا العلم، نرى لهـذا الكتاب مكانتـه وزهوته الخاصة «وكـيانه المنتدى الحيّ المُنتَفع به منذ طيلة الأزمنة المتغيرة».

وهذا ممّا يُلفت النظر الى بنائه المستحكم والمتقن وقواعـده السليمة كما اشار تعالى في الآيـة الكريمة: **﴿كلمـة طيـة كشجـرة طيـة اصلها ثـابت وفرعهـا في**

السماء تؤتي اكلها كل حين بأذن ربها...﴾ ابراهيم ٢٤.

ونحن من خلال التجول في ميادين بحوث هذا الكتاب نتعرف على افكار وفتاوي القدماء الأصوليين من زمن بعيد اي عصر السيّد المرتضى علم الهدى، حتى زمان المؤلف (صاحب المعالم).

وهذا مفخرة عُظمى حيث تُعدّ من الفوائد الكبرى لأهل هذا الباب من العلوم الأسلامية.

ولايخفى انّ منذ تأليف الكتاب حتى يومنا هذا عُلّقت عليه شروح وحواش كثيرة ومن اعمق هذه الشروح وابسطها والمعروفة من بينها هي حاشية المرحوم آية اللّه العلاّمة الشيخ محمد تقي الأصفهاني المسماة بهداية المسترشدين، ومن اخصرها وادّقها هي حاشية المرحوم سلطان العلماء، وتناسباً لما يُرام من هذا الكلام ـ انّ كثيراً من الفتاوى والأنظار التى تكون مداراً في بحوث الأصول الى يومنا هذا (عند الاصوليين) هي مأخوذة من حاشية سلطان العلماء على المعالم، والأنصاف كل الأنصاف قد اجاد سلطان العلماء في تبيين ما يرومه صاحب المعالم.

وانّا على هذا الصدد مع تصحيح الكتاب وتنقيحه نقتطف من زهور بيان تعليقة المرحوم سلطان العلماء في ما يعسر على الطالب فهمه او ما تَلْمِزُ اليه الضرورة من وجوب ذكره «من بيان غوامض الكتاب».

بتسجيلها بذيل الصفحات هذا واسأل اللّه التوفيق لجميع طلاب العلم والفضيلة.

على محمدى الخراساني

٧٣/١١/١٢

اول رمضان المبارك ١٤١٥هـ

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه المتعالي في عزّ جلاله عن مطارح الأفهام فلا يحيط بكنهه العارفون، المتقدّس بكمال ذاته عن مشابهة الأنام فلا يبلغ صفته الواصفون، المتفضّل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادّون، المتطوّل بالمنن الجسام فلايقوم بواجب شكره الحامدون، القديم الأبديّ فلاأزليّ سواه، الدائم السرمديّ فكلّ شيء مضمحلّ عَداه. أحمده سُبحانه حمداً يقرّبني الى رضاه، وأشكره شكراً أستوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه، وأستقيله من خطاياي، استقالَة عبد معترف بما جناه، نادم على مافرّط في جنب مولاه، وأسأله العصمة من الخطأ والخطل، والسداد في القول والعمل.

وأشهد أن لاإله إلاّ اللّه وحده لاشريك له، الكريم الذى لايخيب لديه الآمال، القدير فهولما يشاء فعّال. وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين، الناسخ بشريعته المطهّرة شرائع الأوّلين، والمرسَل بالإرشاد والهداية رحمة للعالمين، ﷺ الهداة المهديّين، وعترته الكرام الطيّبين، صلاة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم، وتبلّغهم غاية مرادهم ونهايةَ مُناهم، وتكون لناعُدّة وذخيرة يومَ نلقى اللّه سبحانه ونلقاهم، وسَلّم تسليماً.

وبعد: فانّ أولى ماأنفقت فى تحصيله كنوزُ الأعمار، وأطالت التردّدُ بين العين والأثر فى معالمه الأفكارُ، هو العلم بالأحكام الشرعيّة والمسائل الفقهية؛ فلعمرى إنّه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبُه، والمغنم الذي يُبَشّر بالأرباح كاسبُه، والعلم الذي يعرج بحامله إلى الذروة العليا، وينال به السعادة فى الدار الأُخرى.

ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفناالصالحون، رضوان اللّه عليهم أجمعين، في تحقيق مباحثه جهدُهم، وأكثروا في تنقيح مسائله كدَّهم. فكم فتحوا فيه مُقفلاً ببنان أفكارهم! وكم شرحوا منه مُجملاً ببيان آثارهم! وكم صنّفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة إلى سَنَن الصواب! فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية، ومبسوط شاف بتجاوزه النهاية، وإيضاح يحلّ من قواعده المُشكِل، و بيان يكشف من سرائره المُعضِل، وتهذيب يوصل من لايحضره الفقيه بمصباح الاستبصار إلى مدينة العلم، ويجلو بإنارة مسالكه عن الشرائع ظلمات الشك والوهم، وذكر دروس مقنعة في تلخيص الخلاف والوفاق، وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب في الآفاق، ومهذّب جمل يُسعِف في مختلف الأحكام بكامل الانتصار، ومعتبر مدارك يحسم موادّ النزاع من صحيح الآثار، ولمعة روض يرتاح لتمهيدأُصوله الجَنان، وروضة بحث تَدهَش بارشاد فروعها الأذهان. فشكر اللّه تعالى سعيهم، وأجزل من جوده مثوبتهم وبرّهم.

وحيث كان من فضل اللّه عليناأن أهّلَنا لاقتفاء آثارهم، أحببنا الأُسوة بهم في أفعالهم؛ فشرعنا ـ بتوفيق اللّه تعالى في تأليف هذا الكتاب الموسوم بـ «**معالم الدين وملاذ المجتهدين**»، وجدّدنا به معاهد المسائل الشرعيّة، وأحيينا به مدارس المباحث الفقهيّة، وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول،

وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول، بعبارات قريبة إلى الطباع، وتقريرات مقبولة عند الأسماع، من غير إيجاز موجب للإخلال، ولاإطناب مُعقِب للملال. وأنا أبتهل إلى اللّه، سبحانه، أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم. وأتضرّع إليه أن يهديني حين تضلّ الأفهام إلى المنهج القويم، ويثبّتنى حيث تزلّ الأقدام على الصراط المستقيم.

وقد رتّبنا كتابنا هذا على مقدّمة وأقسام أربعة، والغرض من المقدّمة منحصر في مقصدين.

المقصد الاول

في [بيان امور عشرة]

١ـ بيان فضيلة العلم
٢ـ وجوب طلب العلم
٣ـ وذكرنبذ ممّا يجب على العلماء مراعاته
٤ـ وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره
٥ـ ووجه الحاجة إليه
٦ـ وذكرحدّه
٧ـ ومرتبته
٨ـ وبيان موضوعه
٩ـ ومباديه
١٠ـ ومسائله.

(١)
فضيلة العلم

إعلم: أنّ فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلوّ رتبته، أمر كفى انتظامُه فى سلك الضرورة مؤونةَ الاهتمام ببيانه؛ غير أنّا نذكر على سبيل التنبيه أشياء في هذا المعنى من جهة العقل والنقل، كتاباً وسنّةً، مقتصرين على ما يتأدّى به الغرض، فانّ الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحدّ ويفضي إلى الخروج عمّا هو المقصد.

فأمّا الجهة العقليّة، فهي: أنّ المعقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة، وظاهرٌ أنّ الشرف للموجود.

ثمّ الموجود ينقسم إلى جماد ونام، ولاريب أنّ النامي أشرف.

ثمّ النامي ينقسم إلى حسّاس وغيره، ولاشكّ أنّ الحسّاس أشرف.

ثمّ الحسّاس ينقسم إلى عاقل وغير عاقل، ولاريب أنّ العاقل أشرف.

ثمّ العاقل ينقسم إلى عالم وجاهل، ولاشك أن العالم اشرف؛ فالعالم حينئذٍ أشرف المعقولات.[1]

---

(١) قوله: فالعالم اشرف المعقولات:

(١)
فصل

وأمّا الكتاب الكريم، فقد أُشير إلى ذلك في مواضع منه:[١]

الأوّل: قوله تعالى في سورة «العلق» ـ وهي أوّل مانزل على نبيّنا، ﷺ، في قول أكثر المفسِّرين ـ: **﴿إقرأ باسمِ ربِّك الّذي خلَقَ، خلَقَ الإنسانَ مِن عَلَقٍ، اِقرأ وَربُّك الاكرم، الّذي علّمَ بالقَلَم، علّمَ الإنسانَ مالَم يَعلم﴾**، (سورة العلق ١ـ٥) حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الإيجاد، وأتبعه بذكرنعمة العلم؛ فلوكان بعد نعمة الإيجاد نعمة أعلى من العلم، لكانت أجدرَ بالذكر.

وقد قيل ـ في وجه التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضهاعلى تعليمه ما لم يعلم ـ: إنّه تعالى ذكر أوّل حال الانسان، أعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة، وآخر حاله وهو صَيرورته عالماً وذلك كمال الرفعة والجلالة. فكأنّه سبحانه قال: كنتَ في أوّل أمرك في تلك المنزلة الدنيّة الخسيسة ثمّ صرتَ في آخره إلى هذه الدرجة الشريفة النفيسة.

الثاني: قوله تعالى: **﴿اللّه الّذى خلَقَ سَبعَ سَموات ومِنَ الأرضِ مِثلَهنّ، يَتَنَزَّلُ**

اقول: تلك المقدمات على تقدير تسليمها انما تدل على ان الموجود النامى الحساس العاقل العالم اشرف من الموصوف بالصفات المذكورة بدون العلم، وهذا انما يقتضى كون العلم اشرف من الجهل ولايقتضى كونه اشرف من العقل والحس والنموالوجود ممّا ذكر سابقا وهوظاهر

(١) قوله: فصل واما الكتاب الكريم الخ:

اقول: لايخفى ان ذكر الفصل هنا غير مناسب، والمناسب ان يقول:

واما الجهة النقلية فمن الكتاب الخ، فكانه سهومن الناسخ وكذا بعض الفصول الآتية

الأمرُ بَينَهُنَّ لِتَعلَموا﴾ ، الآية. (سورة الطلاق/١٢) فانّه سبحانه جعل العلم علّةً لخلق العالم العلويّ والسفليّ طُرّاً، وكفى بذلك جلالةً وفخراً.

الثالث: قوله سبحانه: **﴿وَمَن يُؤتَ الحِكمَةَ، فَقَد أُوتي خَيراً كَثيراً﴾** (سورة البقره/٢٦٩) فُسِّرَت الحكمةُ بما يرجع إلى العلم.

الرابع: قوله تعالى: **﴿قل هَل يَستَوي الّذَينَ يَعلَمُونَ والّذين لايَعلَمُونَ إنّما يَتذَكَّر أُولُواالألباب﴾**. (سورة الزمر/٩)

الخامس: قوله تعالى: **﴿إنَّما يَخشَى اللهَ مِن عِبادِهِ العُلَماءُ﴾** (سورة الفاطر ٢٨)

السادس: قوله سُبحانه: **﴿شَهِدَ اللهُ أنّهُ لا إلهَ إلاّ هُوَ، والمَلائِكَةُ وأُولوا العِلم﴾**. (سورة آل عمران /١٨)

السابع: قوله تعالى: **﴿وما يعلمُ تأويلَهُ اِلاّ اللهُ والرّاسِخونَ في العِلمِ﴾**. (سورة آل عمران /٧)

الثامن: قوله تعالى: **﴿قُل: كَفى باللهِ شَهيداً بَيني وَ بَينَكُم، وَمَن عِندَهُ عِلمُ الكِتابِ﴾**. (سورة الرعد/٤٣)

التاسع: قوله تعالى: **﴿يَرفَعِ اللهُ الّذينَ آمَنُوا مِنكُم وَ الَّذينَ أُوتُوا العِلمَ دَرَجاتٍ﴾**. (سورة المجادلة /١١)

العاشر: قوله تعالى، مخاطباً لنبيّه، ﷺ، آمراً له مع ما آتاه من العلم والحكمة: **﴿وَقُل رَبِّ زِدني عِلماً﴾**. (سورة طه /١١٤)

الحادي عشر: قوله تعالى: **﴿بَل هُو آياتٌ بَيّناتٌ في صُدُورِ الّذينَ أُوتوا العلم﴾**. (سورة العنكبوت /٤٩)

الثاني عشر: قوله تعالى: **﴿وَتِلك الأمثالُ نَضرِبُها لِلنّاسِ وَ ما يَعقِلُها إلاّ العالِمُونَ﴾**. (سورة العنكبوت /٤٩)

(١)
فصل

وأمّا السنّة، فهي في ذلك كثيرة، لاتكاد تحصى:

فمنها: ماأخبرني به، إجازةً عدّة من أصحابنا، منهم السيّد الجليل شيخنا نورالدين علي بن الحسين بن أبي الحسن الحُسَينىّ الموسويّ، أدام اللّه تأييده؛ والشيخ الفاضل عزّالدين الحسين بن عبد الصمد الحارثيّ، قدّس اللّه روحه؛ والسيّد العابد نورالدّين عليّ بن السيّد فخرالدين الهاشميّ، قدّس اللّه روحه، بحقّ روايتهم، إجازةً عن والدي السعيد الشهيد زين الملّة والدّين، رفع اللّه درجته، كما شرّف خاتمته، عن شيخه الأجلّ نورالدين عليّ بن عبدالعالي العاملِيّ الميسيّ، عن الشيخ شمس الدين محمّدبن المؤذّن الجزيني، عن الشيخ ضياءِ الدين على بن شيخنا الشهيد، عن والده، قدس اللّه سرّه، عن الشيخ فخرالدين أبي طالب محمدبن الشيخ الامام العلاّمة، جمال الملّة والدين، الحسن بن يوسف بن المطهّر، (الحلى ـ خ) عن والده، رضى اللّه عنه، عن شيخه المحقّق السعيد نجم الملّة والدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد، قدّس اللّه نفسه، عن السيّد الجليل شمس الدين فخّار بن معدّ الموسوىّ، عن الشيخ الامام أبي الفضل ابن شاذان بن جبرئيل القميّ، عن الشيخ الفقيه العماد أبي جعفر محمّد بن أبي القاسم الطبرىّ، عن الشيخ أبي عليّ الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه أبي جعفر بن الحسن الطوسىّ، عن والده، رضي اللّه عنه، عن الشيخ الامام المفيد محمّد بن محمد بن النعمان، عن الشيخ أبى القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه، عن الشيخ الجليل الكبير أبي جعفر محمّدبن يعقوب

الكلينيّ، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه عن حمّاد بن عيسى، عن عبداللّه بن مَيمُون القدّاح، ح، وعن محمّدبن يعقوب عن محمّد بن الحسن وعليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن جعفربن محمّد الأشعريّ، عن عبداللّه بن ميمون القدّاح، ح، وعن محمد بن يعقوب، عن محمّدبن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن جعفربن محمّد الأشعرى، عن عبداللّه بن ميمون القدّاح، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك اللّه به طريقاً إلى الجنّة، وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضىً به، وإنّه ليستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الأرض حتّى الحوت فى البحر، وفضل العالم على العابد كفضل القمرعلى سائر النجوم ليلة البدر، وإنّ العلماء ورثة الأنبياء ان الانبياء لم يورّثوا ديناراً ولادرهماً، [1] ولكن ورّثوا العلم، فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر».

وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمّد بن محمّدبن النعمان، عن الشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ، رحمه اللّه، عن أبيه، عن سعد بن عبداللّه، عن محمدبن عيسى بن عبيد اليقطينيّ، عن

(١) قوله: قال عليه السلام في رواية عبداللّه، ان الانبياء لم يورثّوا ديناراً ولادرهما الخ.

اقول: لعلّ المراد انه لم يحفظوها ولم يبق منهم شيءٌ منهما بعد الموت بل يصرفونهما في مصارفهما لانه لوبقى منهم شيء بعد الوفات لم يكن ميراثاً كما زعم الجمهور ونقلوا في ذلك حديثا وامّا الفدك فاعطاه رسول اللّه صلى الله عليه وآله فاطمة عليها السلام في حياته صلى الله عليه وآله ولو بقى بعدفوته وصارتركة له لكان لها عليها السلام ايضا بطريق الميراث ولهذا ادعت عليها السلام الاعطاء اولاً على ما هو الواقع ثم الميراث ثانياً على سبيل التسليم والتنزّل.

ثم لايخفى ان ما ذكرنا من عدم بقاء شيئ منهم بعد الفوت حتى يصير ميراثا المراد منه مثل الدرهم والدينار مما في حفظه خساسة لامثل الاثواب والآلات مما بقى بعد رسول اللّه صلى الله عليه وآله ميراثاً لاهل البيت عليهم السلام.

يونس بن عبدالرحمن، عن الحسن بن زياد العطّار، عن سعد بن طريف، عن الأصبغ بن نباتة، قال: قال أميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «تعلّموا العلم، فانّ تعلّمه حسَنة، ومدارسته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه من لايعلمه صدقة، وهوعندالله لأهله قربة، لأنّه معالم الحلال والحرام، وسالك بطالبه سبل الجنّة، وهو أنيس فى الوحشة، وصاحب في الوحدة، وسلاح على الأعداء، وزين الأخلاّءِ، يرفع الله به أقواماً يجعلهم في الخير أئمةً يُقتدى بهم، ترمق أعمالهم، وتقتبس آثارهم، وترغب الملائكة في خلّتهم، يمسحونهم بأجنحتهم في صلاتهم، لأنّ العلم حياة القلوب، ونور الأبصار من العمى، وقوّة الأبدان من الضعف، ينزّل الله حامله منازل الأبرار، ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا و الآخرة. بالعلم يُطاع الله ويُعبد، وبالعلم يُعرف الله ويُوحّد، وبالعلم توصل الأرحام، وبه يعرف الحلال والحرام. والعلم امام العقل، والعقل تابعُه، يلهمُه السعداء، ويحرمه الأشقياء».

(٢)
فصل

وروينا بالإسناد عن محمدبن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن الحسن بن أبى الحسين الفارسيّ، عن عبدالرحمن بن زيد، عن أبيه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «طلبُ العلم فريضةٌ على كلّ مسلم، ألا إنّ الله يحبّ بغاةَ العلم». (الامالى ص٤٩٤)

وعن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبى حمزة، عن أبى إسحاق

السبيعيّ، عمّن حدّثه، قال: سمعت أميرالمؤمنين عليه السلام، يقول: «أيُّهاالنّاس! اعلمُوا أنّ كمال الدين طلب العلم والعمل به، ألا وإنّ طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال، إنّ المال مقسوم مضمون لكم، قد قسمه عادل بينكم وضمنه، وسيفى لكم، والعلم مخزون عند أهله، وقد أمرتم بطلبه من أهله؛ فاطلبوه». (الكافى ج ١ ص ٣٠)

وعنه، عن محمّد بن يحيى، عن أحمدبن محمدبن عيسى، عن محمدبن خالد، عن أبي البختريّ، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «إنّ العلماء ورثة الأنبياء، وذلك أنّ الانبياء لم يورّثوا درهماً ولاديناراً، وإنّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم. فمن أخذ بشيء منها، فقد أخذ حظّاً وافراً؛ فانظرواعلمكم هذا عمّن تأخذونه؛ فانّ فينا اهل البيت، فى كلّ خلف، عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين» (الكافى ج١ ص٣٢)

وعنه، عن الحسين بن محمد، عن عليّ بن محمد بن سعد، رفعه عن أبي حمزة، عن عليّ بن الحسين عليه السلام، قال: «لو يعلم الناس ما فى طلب العلم لطلبوه، ولو بسفك المهج وخوض اللجج. إنّ اللّه تبارك وتعالى أوحى إلى دانيال: إنّ أمقتَ عبيدى إليّ الجاهل، المستخفّ بحقّ أهل العلم، التارك للاقتداءبهم؛ وإنّ أحبّ عبيدى إليّ التقيّ، الطلب للثواب الجزيل، اللازم للعلماء، التابع للحلماء، القابل عن الحكماء» (الكافى ج١ ص٣٥)

وعنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن سيف بن عميرة، عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «عالم ينتفع بعلمه أفضل من سبعين ألف عابد». (الكافى ج١ ص٣٣)

وعنه، عن الحسين بن محمد، عن احمد بن إسحاق، عن سعدان بن مسلم، عن معاوية بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل راوية لحديثكم، يبثّ ذلك في الناس، ويشدّه في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعلّ عابداً من شيعتكم ليست له هذه الرواية؛ أيّهما أفضل؟ قال: الراوية لحديثنا يشدّ به قلوب شيعتنا، أفضل من ألف عابد» (الكافي ج١ ص٣٣)

(٣)
فصل

ومن اهمّ مايجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد، وإخلاص النيّة، وتطهير القلب عند دنس الأغراض الدنيويّة، وتكميل النفس في قوّتها العلميّة، وتزكيتها باجتناب الرذائل، واقتناء الفضائل الخلقيّة، وقهرالقوّتين الشهويّة والغضبيّة.

وقد روينا بالطريق السابق وغيره، عن محمّدبن يعقوب، رحمه اللّه، عن عليّ بن إبراهيم، رفعه إلى أبي عبداللّه، عليه السلام، وعن محمّد بن يعقوب، قال: حدّثني محمد بن محمود أبو عبداللّه القزويني، عن عدّة من اصحابنا، منهم جعفربن أحمد الصيقل، بقزوين، عن أحمد بن عيسى العلويّ، عن عبّاد بن صُهيب البصريّ، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «طلبة العلم ثلاثة، فاعرفهم بأعيانهم وصفاتهم: صنف يطلبه للجهل والمراء، وصنف يطلبه للاستطالة والختل، وصنف يطلبه للفقه والعقل. فصاحب الجهل والمراء مُوذٍ، ممارٍ، متعرّض للمقال في أندية الرجال، بتذاكر العلم وصفة الحلم، قد تسربل بالخشوع، وتخلّى من الورع، فدقّ اللّه عن هذا خيشومه، وقطع منه حيزومه. وصاحب

الاستطالة والختل ذوخبٍّ وملق، يستطيل على مثله من أشباهه، ويتواضع للأغنياء من دونه؛ فهو لحلوائهم هاضم، ولدينهم حاطم، فأعمى اللّه على هذا خبره، وقطع مِن آثار العلماء أثره. وصاحب الفقه والعقل، ذوكابة وحزن وسهر، قد تحنّك فى بُرنسه، وقام الليل فى حندسه، يعمل و يخشى، وجلاً، داعياً، مُشفقاً، مُقبلاً على شأنه، عارفاً بأهل زمانه، مستوحشاً من أوثق إخوانه. فشدّاللّه من هذا أركانه، وأعطاه يوم القيامة أمانه» (الكافى ج۱ ص٤٩)

وعنه، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمدبن عيسى، وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً، عن حمّاد بن عيسى، عن عمربن أُذينة، عن أبان بن أبي عيّاش، عن سُليم بن قيس، قال: سمعت أميرالمؤمنين، عليه السلام، يقول: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «منهومان لايشبعان: طالب دنيا وطالب علم؛ فمن اقتصرمن الدنيا على ما أحلّ اللّه له سلم، ومن تناولها من غير حلّها هلك، الاّ أن يتوب او يراجع. ومن أخذ العلم من أهله وعمل بعلمه نجى، ومن أراد به الدنيا فهي حظّه». (الكافى ج۱ ص٤٦)

وعنه، عن الحسين بن محمد بن عامر، عن مُعَلّى بن محمد، عن الحسن بن عليّ الوشّاء، عن أحمد بن عائذ، عن أبي خديجة، عن أبي عبداللّه، عليه السلام، قال: «من أراد الحديث لمنفعة الدنيا، لم يكن له في الآخرة نصيب، ومن أراد به خير الآخرة أعطاه اللّه خيرالدنيا والاخرة» (الكافى ج۱ ص٤٦).

وعنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصبهانىّ، عن المنقرىّ، عن حفص بن غياث، عن أبي عبداللّه، عليه السلام، قال: «إذا رأيتم العالم محبّاً لدنياه؛ فاتّهموه على دينكم، فانّ كلّ محبّ لشيء يحوط ما أحبّ». وقال: «أوحى اللّه إلى داود، عليه السلام: لاتجعل بيني وبينك عالماً مفتوناً بالدنيا؛

فيصدّك عن طريق محبّتي؛ فإنّ أُولئك قطّاع طريق عبادي المريدين، إنّ أدنى ما أنا صانع بهم أن أنزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم» (الكافي ج١ ص٤٦).

وعنه، عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عيسى، عن ربعيّ بن عبدالله، عمّن حدّثه، عن أبي جعفر، عليه السلام، قال: «من طلب العلم ليباهي به العلماء، أو يماري به السفهاء، أو يصرف به وجوه الناس إليه، فليتبوّء مقعده من النار. إنّ الرئاسة لاتصلح إلاّ لأهلها» (الكافي ج ١ ص٤٧).

(٤)
فصل

وروينا بالإسناد السابق، عن الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن نعمان، عن الشيخ الصدوق محمّد بن عليّ بن بابويه، رحمه الله، عن علي بن أحمد بن موسى الدقّاق، رحمه الله، قال: حدّثنا محمّد بن جعفرالكوفيّ الأسديّ، قال: حدّثنا محمّدبن إسماعيل البرمكيّ، قال: حدّثناعبدالله بن أحمد بن الدقّاق، قال: حدّثنا إسماعيل بن الفضل، عن ثابت بن دينار الثماليّ، عن سيّد العابدين عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، عليهم السلام، قال: حقّ سائسك بالعلم: التعظيم له، والتوقير لمجلسه، وحسن الاستماع إليه، والاقبال إليه، وأن لاترفع عليه صوتك، ولاتجيب أحداً، يسأله عن شئ، حتى يكون هوالذى يجيب، ولاتحدث فى مجلسه احداً ولاتغتاب عنده أحداً، وأن تدفع عنه إذا ذكر عندك بسوء، وأن تستر عيوبه، وتظهر مناقبه، ولاتجالس له عدوّاً، ولاتعادي له وليّاً. فاذافعلت ذلك، شهدلك ملائكة الله بأنّك قصدته وتعلّمت علمه، لله جلّ اسمه، لاللناس. وحقّ رعيّتك بالعلم أن تعلم أنّ الله عزّوجلّ إنّما جعلك

قـيّماً لهم فـيـما اتاك من الـعلم، وفتح لك من خـزائنه. فـان أحـسنت فى تعليم الناس ولم تخـرق بهم ولم تضجـر عليهم زادك اللّه من فـضله. وإن أنت منعت الناس علمك، أو خرقت بهـم عند طلبهم منك، كان حـقّاً على اللّه عزّوجلّ أن يسلبك العلم و بهاءَه، ويُسقِط من القلوب محلّك». (البحار ج٢ ص٤٢)

وبالاسناد المذكـور عن المفيـد، عن أحمـد بن محمـد بن سليـمان الزّراريّ، قال: حدّثنا مؤدّبى عليّ بن الحسين الـسعد آبادي، عن ابى الحسن القميّ، قال: حدّثنا أحمد بن أبي عـبداللّه البرقيّ، عن أبيه، عن سليمان بن جعـفر الجعفريّ، عن رجل، عن أبي عـبـداللّه، عليه السلام، قال: كـان عليّ، عليه السلام، يقول: «إنّ من حقّ العـالم أن لاتكثر عـليه السؤال ولاتأخـذ بثوبه. وإذا دخلت عـليه، وعنده قـوم، فسلمّ عليهم جميعاً، وخصّه بالتحيّة دونهم، واجلس بين يديه، ولاتجلس خلفه، ولاتغـمز بعـينك، ولاتشـر بيـدك، ولاتكثـر من القول: قـال فـلان و قال فـلان، خلافـاً لقوله، ولاتضجر بطول صـحبته، فـانّما مثل العالم مـثل النخلة، تنتظرها حتّى يسقط عليك منها شيء. والعالـم أعظم أجراً من الصائم القائم الغازي فى سبيل اللّه، وإذا مات العالم ثلم في الاسلام ثـلمة لايسدّها شيء إلى يوم القيامة. (الكافى ج١ ص٣٧)

(٥)
فصل

ويجب على العالم العـمل، كما يجب على غيره، لكـنّه فى حقّ العالم آكد؛ و من ثمّ جـعـل اللّه تعـالى ثواب المطيـعـات من نســاء النبىّ صلى الله عليه وآله [١] وعـقـاب

(١) قوله: ومن ثم جعل اللّه ثواب المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه وآله:

العاصيات منهنّ، ضِعف ما لغيرهنّ؛ وليجعل له حظّاً وافراً من الطاعات والقربات، فانّها تفيد النفس ملكة صالحة واستعداداً تامّاً لقبول الكمالات.

وقد روينا بالاسناد السالف وغيره، عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن حماد بن عيسى، عن عمربن أُذينة، عن أبان بن أبي عيّاش، عن سليم بن قيس الهلاليّ، قال: سمعت أميرالمؤمنين عليه السلام يحدّث عن النبيّ، صلى الله عليه وآله، أنّه قال في كلام له: «العلماء رجلان: رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج، وعالم تارك لعلمه فهذا هالك. وإنّ أهل النار ليتأذّون من ريح العالم التارك لعلمه. وإنّ أشدّ أهل النار ندامة وحسرة رجلٌ دعا عبداً إلى اللّه فاستجاب له وقبل منه، فأطاع اللّه فأدخله الجنّة، وأدخل الداعي النار بتركه علمه واتّباعه الهوى وطول الأمل. أمّا اتّباع الهوى فيصدّ عن الحقّ، وطول الأمل يُنسِي الاخرة». (الكافي ج١ ص٤٤)

عن محمّدبن يعقوب عن محمّدبن يحيى عن احمدبن محمّد عن محمّدبن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابى عبداللّه عليه السلام قال: «العلم مقرون الى العمل[1] فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه (الكافى ج١ ص٤٤)

اقول: أي انهم لما كانت عالمات بالاحكام الشرعية من حيث معاشرتهن به صلى الله عليه وآله واختصاصهن بصحبته صلى الله عليه وآله كان فعل الواجبات وترك المحرمات عليهن اوجب واوكد ولذا جعل ثوابهن وعقابهن ضعف ما لغيرهن فان الثواب والعقاب.بتاكدا لوجوب والحرمة

(١) قوله: العلم مقرون الى العمل

اقول: لعل المراد ان بقاء العلم وثباته مقرون الى العمل و مشروط به، فمن لم يعمل بعلمه ارتحل عنه واما اشتراط العمل بالعلم فظاهرفمن علم عمل لانه لو لم يعمل لم يبق علمه بحكم الاشتراط الاول ومن عمل عملاً صحيحاً علم اذ بدون العلم لايصح العمل.

وعنه، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن عليّ بن محمّد القاسانيّ، عمّن ذكره، عن عبداللّه بن القاسم الجعفريّ، عن أبي عبداللّه، عليه السلام، قال: «إنّ العالم إذا لم يعمل بعلمه زلّت موعظته عن القلوب[1]، كما يزلّ المطر عن الصفا». (الكافى ج١ ص٤٤)

وعنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن محمّد، عن المنقريّ، عن عليّ بن هاشم بن البريد، عن أبيه، قال: جاء رجل إلى عليّ بن الحسين، عليهما السلام، فسأله عن مسائل، فأجاب، ثمّ عاد ليسأل عن مثلها، فقال عليّ بن الحسين عليهما السلام: «مكتوبٌ فى الانجيل: لاتطلبوا علم مالاتعلمون ولمّا تعملوا بما علمتم؛ فانّ العلم إذا لم يُعمل به، لم يزد صاحبه إلاّ كفراً ولم يزدد من اللّه إلاّ بعداً». (الكافى ج١ ص٤٤)

وعنه، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، رفعه، قال: قال أميرالمؤمنين، عليه السلام، فى كلام له خطب به على المنبر: «ايّها الناس، إذا علمتم، فاعملوا بما علمتم، لعلّكم تهتدون. ان العالم العامل بغيره، كالجاهل الحائر الذى لايستفيق عن جهله. بل قد رأيت أنّ الحجّة عليه أعظم والحسرة أدوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحيّر فى جهله، وكلاهما حائربائر. لاترتابوا فتشكّوا،[2] ولاتشكّوا فتكفروا،

(١) قوله عليه السلام زلت موعظته عن القلوب أي غالباً فلاينافى ما سبق في رواية سليم ابن قيس عن اميرالمؤمنين عليه السلام ان اشد الناس ندامة رجل دعا عبداً للّه فاستجاب وقيل الى آخرالحديث فانه يدل على انه ربما كانت موعظة من لم يعمل موثرة فلعل ذلك بطريق الندرة ويحتمل حمل ذلك على صورة جهل السامع بحال المتكلم بخلاف هذا فان قلة تأثير الموعظة مخصوص بصورة علم السامع بحال الواعظ فتأمل.

(٢) قوله عليه السلام: لاترتابوا فتشكّوا

ولاتُرخِصوا لأنفسكم فتُدهِنوا. ولا تُدهِنوا فى الحقّ فتخسَروا. وإنّ من الحقّ أن تفقهوا ومن الفقه أن لاتغترّوا. وإنّ أنصحكم لنفسه أطوعكم لربّه، وأغشّكم لنفسه أعصاكم لربّه، ومَن يطع اللّه يأمن ويستبشر، ومن يعص اللّه يخب ويندم». (الكافى ج١ ص٤٥)

وعنه، عن عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن جعفر بن محمّد الأشعريّ، عن عبداللّه بن ميمون القدّاح، عن أبى عبداللّه، عليه السلام، عن آبائه، عليهم السلام، قال: جاء رجل إلى رسول اللّه، صلى الله عليه وآله، فقال: «يارسول اللّه، ما العلم؟ قال: الانصات،[1] قال: ثمّ مه؟ قال: الاستماع، قال: ثمّ مه؟ قال: الحفظ، قال: ثمّ مه؟ قال: العمل به، قال. ثم مه يا رسول اللّه؟ قال: نشره». (الكافى ج١ ص٤٨)

(٦)
فصل

وروينا بالاسناد، عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى العطّار، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن معاوية بن وهب، قال: سمعت أبا عبداللّه، عليه السلام، يقول: «اطلبوا العلم، وتزيّنوا معه بالحلم، و تواضعوا لمن تعلّمونه العلم، وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم، ولاتكونوا علماء

اقول: ابتداءُ خطاب ولعل المراد انه كونوا على اليقين في اعتقاد اتكم ولاترتابوا أي لاتجوزوا خلافها اصلاً و ا ن كان تجويزاً مرجوحاً فان هذا يؤدى الى الشك أي يقوى على التدريج حتى ينتهي الى تساوى الحق والباطل في نظركم فنكفروا

(١) قوله صلى الله عليه وآله: الانصات الخ، لماكان الانصات وسيلة الى حصول العلم واول مقدماته فذكر في جواب السؤال عن حقيقة العلم تجوزاً ومبالغة في اشتراطه به وكذا مابعده

جبّارين، فيذهب باطلكم بحقّكم». (الكافى ج١ ص٣٦)

وعنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى، عن يونس، عن حمّاد بن عثمان، عن الحارث بن مغيرة النضرىّ، عن أبي عبداللّه، عليه السلام، في قول اللّه عزّوجلّ: **﴿إنّما يخشى اللّهَ من عباده العلماء﴾**، (سورة فاطر ٢٨» قال: «يعنى بالعلماء من صدّق قولَه فعلُه. ومن لم يصدّق قولَه فعلُه فليس بعالم» (الكافى ج١ ص٣٦)

وعنه، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد البرقيّ، عن إسماعيل بن مهران، عن أبي سعيد القماط، عن الحلبىّ، عن أبي عبداللّه، عليه السلام، قال: قال أميرالمؤمنين، عليه السلام: «ألاأخبركم بالفقيه حقّ الفقيه! من لم يقنّط الناس من رحمة اللّه، ولم يؤمّنهم من عذاب اللّه، ولم يرخّص لهم فى معاصي اللّه، ولم يترك القرآن رغبة عنه إلى غيره. ألا لاخير فى علم ليس فيه تفهّم! ألالاخير فى قراءة ليس فيها تدبّر! ألا لاخير فى عبادة لافقه فيها! ألا لاخيرفى نسك لاورع فيه» (الكافى ج١ ص٣٦)

وعنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عليّ بن معبد، عمّن ذكره، عن معاوية بن وهب، عن أبي عبداللّه، عليه السلام، قال: كان أميرالمؤمنين عليه السلام، يقول: «ياطالب العلم! إنّ للعالم ثلاث علامات: العلم، والحلم، والصمت، وللمتكلّف ثلاث علامات: ينازع من فوقه بالمعصية، ويظلم من دونه بالغلبة، ويظاهر الظلمة» (الكافى ج١ ص٣٧)

وعنه، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد، عن نوح بن شعيب النيسابوريّ، عن عبيداللّه بن عبداللّه الدهقان، عن درست بن أبي منصور، عن عروة بن أخي شعيب العقر قوفيّ، عن شعيب، عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبداللّه عليه السلام، يقول: كان أميرالمؤمنين عليه السلام، يقول: «ياطالب العلم! إنّ العلم ذوفضائل كثيرة

فرأسه التواضع، وعينه البراءَة من الحسد، و أذنه الفهم، ولسانه الصدق، وحفظه الفحص، وقلبه حسن النيّة، وعقله معرفة الأشياء والأمور، ويده الرحمة، ورجله زيارة العلماء، وهمّته السلامة، وحكمته الورع، ومستقرّه النجاة، وقائده العافية، ومركبه الوفاء، وسلاحه لين الكلمة، وسيفه الرضا، وقوسه المداراة، وجيشه مجاورة العلماء، وماله الأدب، وذخيرته اجتناب الذنوب، وزاده المعروف، ومأواه الموادعة، ودليله الهدى، ورفيقه محبّة الأخيار» (الكافى ج١ ص٤٨)

وعنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن محمّد، عن سليمان بن داود المنقريّ، عن حفص بن غياث، قال: قال لي أبوعبداللّه، عليه السلام: «من تعلّم العلم، وعمل به، وعلّم للّه، دعي فى ملكوت السماوات عظيماً، فقيل: تَعَلَّمَ للّه، وعَمِلَ للّه، وعَلَّمَ للّه». (الكافى ج١ ص٣٥)

(٧)
فصل

ولمّا ثبت أنّ كمال العلم إنّما هوبالعمل،(١) تبيّن أنّه ليس فى العلوم ـ بعد المعرفة ـ أشرف من علم الفقه؛ لأنّ مدخليّته فى العمل أقوى ممّا سواه، إذ به تعرف أوامر اللّه تعالى فتمتثل، ونواهيه فتجتنب؛ ولأنّ معلومه ـ (٢)أعنى:

(١) قوله: لما ثبت ان كمال العلم بالعمل
اقول: لايخفى ان المراد مما ثبت من كمال العلم بالعمل ان كل علم يتبعه عمل فكماله ترتّبُ ذلك العمل عليه لا ان جميع العلوم كمالها بالعمل حتى العلوم الغيرالالهية وهوظاهر فلايثبت شرف الفقه عليها ثم العلوم التى يتبعها عمل فانما يثبت فيما سبق ان كمالهاترتّبُ ذلك العمل عليها ونقصها بعدم ترتبها عليها سواء كانت الاعمال التابعة كثيرة او قليلة فالنافع للمستدل فساد دعوى كون الفقه اقوى في ترتيب الاعمال التابعة
(٢) قوله: ولان معلومه الخ،

أحكام اللّه تعالى ـ اشرف المعلومات، بعد ماذكر. ومع ذلك، فهوالناظم لامور المعاش، وبه يتمّ كمال نوع الانسان.

وقد روينا بطرقنا، عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن الحسن وعليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن عيسى، عن عبيداللّه بن عبداللّه الدهقان، عن درست الواسطيّ، عن إبراهيم بن عبدالحميد، عن أبي الحسن موسى، عليه السلام، قال: «دخل رسول اللّه، صلى الله عليه وآله، المسجد؛ فاذا جماعة قد أطافوابرجل، فقال: «ماهذا؟»، فقيل: «علاّمة»، فقال: «وما العلاّمة؟»، فقالوا له: »أعلم الناس بأنساب العرب، ووقائعها، وايّام الجاهليّة والأشعار والعربيّة». قال فقال النبيّ، صلى الله عليه وآله: «ذاك علم لايضرّ من جهله، ولاينفع من علمه». ثم قال النبيّ، صلى الله عليه وآله: «إنّما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنّة قائمة. وما خلاهنّ فهو فضل» (الكافى ج١ ص٣٢)

وعنه، عن الحسين بن محمّد، عن معلّى بن محمّد، عن الحسن بن عليّ الوشّاء، عن حمّاد بن عثمان، عن أبي عبداللّه، عليه السلام، قال: «إذا أراد اللّه بعبد خيراً فقّهه في الدين».

وعنه، عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عيسى، عن ربعيّ بن عبداللّه، عن رجل، عن أبي جعفر، عليه السلام، قال: «الكمال كلّ الكمال: التفقّه فى الدين، والصبر على النائبة، وتقدير المعيشة»[1] (الكافى ج١ ص٣٢)

الظاهر انه معطوف على قوله لان مدخليته ولايخفى انه دليل على الملازمة المذكورة وهذه لايصلح دليلاً عليها بل دليل مراسم على المرعى فهو معطوف على ما ليس في العبارة والمراد ظاهر والامرفيه سهل

(١) قوله عليه السلام: وتقدير المعيشة.

يحتمل كون المراد جعل المعيشة مقدراً بقدر يليق بحاله بحيث لايكون فيها افراط ولاتفريط

وعنه، عن محـمّد بن يحيى، عن أحمـد بن محمّد، عن ابن محـبوب، عن أبي أيّوب الخـزّاز، عن سليمـان بن خـالد، عن أبي عبـدالله، عليه السلام، قال: «مـامن أحد يموت من المؤمنين أحبّ إلى إبليس من موت فقيه» (الكافى ج۱ ص۳۸)

وعنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عـبدالله، عليه السلام، قـال: «إذا مـات المؤمن الفـقيـه، ثلم فى الاسـلام ثلمـة لايسدّها شيء» (الكافى ج۱ ص۳۸)

وعنه، عن محـمّد بن يحيى، عن أحمـد بن محمّد، عن ابن محـبوب، عن على بن أبي حمزة، قال: سـمعت أبا الحسن موسى بن جعفر، عليـهما السلام، يقـول «إذا مات المؤمن بكت عـليه الملائكة، وبقـاع الأرض التى كـان يعبـدالله عليـها، وأبواب السـماء التى كـان يصعدفـيهـا بأعمـاله؛ وثلم في الاسلام ثلـمة لايسدّها شيء؛ لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام، كحصن سور المدينة لها» (الكافى ج۱ ص۳۸)

وبالاسناد السالف، عن الشيخ المفيد محمد بن محمّد بن النعمان، عن أحمد بن محمّد بن سليـمان الزراري، عن عليّ بن الحسين السعـد آبادى، عن احمد بن أبي عبدالله البرقيّ، عن مـحمّدبن عبدالحميد العطّار، عن عـمّه عبد السلام بن سالم، عن رجل، عن أبي عبدالله، عليه السلام، قال: «حديث في حلال وحرام تأخذه من صادق، خير من الدّنيا وما فيها من ذهب أو فضة» (المحاسن ج۱ ص۲۲۹)

وبالإسناد، عن أحـمد ابـن أبي عبـدالله، عن مـحمـد بن عبـدالحـميـد، عن يونس بن يعقوب، عن أبيه، قال: قلت لأبي عبدالله، عليه السلام: «إنّ لي إبناً قد أحبّ أن

فيكون مرفوعا مـعطوفاً على الضمير ويحتمل ان يكون المراد منه ضيق المعيـشة وقلتها فيكون مجروراً معطوفاً على النائبة

يسألك عن حلال وحرام ولايسألك عمّا لايعنيه» قال: فقال لي: «وهل يسأل النّاس عن شيء أفضل من الحلال والحرام»؟ (المحاسن ج١ ص٢٢٩)

(٧)
فصل

الحقّ عندنا أنّ اللّه تعالى إنّما فعل الأشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية. ولاريب أنّ نوع الانسان أشرف ما فى العالم السفلي من الأجسام؛ فيلزم تعلّق الغرض بخلقه، ولايمكن أن يكون ذلك الغرض حصول ضرره، إذ هذا إنّما يقع من الجاهل[١] اوالمحتاج اليه تعالى اللّه[٢] عن ذلك علوّاً كبيراً؛ فتعيّن أن يكون هوالنفع. ولايجوز أن يعود إليه سبحانه، لاستغنائه وكماله، فلابدّ وأن يكون عائداً إلى العبد[٣]. وحيث كانت المنافع الدنيويّة فى الحقيقة ليست بمنافع، وإنّما هي دفع الآلام، فلا يكاد يطلق اسم «النفع» إلاّ على ماندرمنها، لم يعقل أن يكون هوالغرض من إيجاد هذاالمخلوق الشّريف، سيّمامع كونه منقطعاً، مشوباً بالآلام المتضاعفة، فلابدّ ان يكون الغرض شيئا آخر، ممّا يتعلق

---

(١) قوله انما يقع من الجاهل.
أي لعدم تميز النفع في نظره عن الضرر او لعدم علمه بقبح الاضرار وحسن النفع

(٢) قوله: اوالمحتاج اليه تعالى،
لان احتياجه الى الاضرار لجلب نفع اودفع ضررعن نفسه كالانسان المحتاج الى اضرارالحيوانات وقتلها لطلب لذة الاكل اودفع ضررالجوع وامثالها وان كان عالماً بكونه ضرراً وان الاضرارقبيح .

(٣) قوله: فلابد وان يكون عايداً الى العبد.
اقول: وفيه نظراذ عدم عود النفع اليه تعالى لايستلزم عوده الى العبد بنفسه لجواز عود النفع الى غيرالانسان من المخلوقات اذعدم نفع بعض الى بعض من دون عود النفع الى احد نفسه فلايتم ما هو بصدده

بالمنافع الاخروية ولمّا كان ذلك النفع من أعظم المطالب وأنفس المواهب، لم يكن مبذولاً لكلّ طالب[1]، بل إنّما يحصل بالاستحقاق. وهو لايكون إلاّ بالعمل فى هذا الدار، المسبوق بمعرفة كيفيّة العمل المشتمل عليها هذا العلم؛ فكانت الحاجة ماسّة إليه جداً، لتحصيل هذا النفع العظيم.

فدروينا بالإسناد السابق وغيره، عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن أبان بن تغلب، عن أبي عبدالله، عليه السلام، قال: «لَوَدِدتُ أنّ أصحابي ضُرِبَت رؤوسهُم بالسِّياط حتّى يتفقّهوا» (الكافى ج١ ص٣١)

وعنه، عن عليّ بن محمدبن عبدالله، عن أحمدبن محمدبن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن عليّ بن أبى حمزة، قال: سمعت أبا عبدالله، عليه السلام، يقول: «تفقّهوا فى الدين؛ فانّه من لم يتفقّه منكم فى الدين، فهو أعرابيّ؛ إنّ الله تعالى يقول في كتابه: «ليتفقّهوا في الدّين، ولينذورا قومهم، إذا رجعوا إليهم، لعلّهم يحذرون» (الكافى ج١ ص٣١)

وعنه، عن الحسين بن محمّد، عن جعفربن محمد، عن القاسم بن الربيع، عن المفضّل بن عمر، قال: سمعت أبا عبدالله، عليه السلام، يقول: «عليكم بالتفقّه فى دين الله. ولاتكونوا أعراباً؛ فإنّه من لم يتفقّه فى دين الله لم ينظرالله إليه يوم القيامة، ولم يزكّ له عملاً». (الكافى ج١ ص٣١)

وبالاسناد السالف، عن المفيد، عن الحسن بن حمزة العلوي الطّبريّ، قال: حدّثنا أحمد بن عبدالله بن بنت البرقي، عن أبيه، قال: حدّثناجدّى أحمد بن

(١) قوله: لم يكن مبذولاً لكل طالب الخ،

لايخفى ان هذالايلائم ما ذكراو لا من ان الغرض من خلق العبد ايصال هذا النفع اليه اذ على هذا ربما كان لايعمل العمل الذى هوشرط الاستحقاق

محمد بن خالد البرقيّ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن العلاء القلاّ، عن محمّد بن مسلم، قال: قال أبوعبدالله، عليه السلام: «لو أُتيتُ بشابّ من شباب الشيعة لايتفقّه لأدبتّه». قال: وكان أبوجعفر، عليه السلام، يقول: «تفقّهوا، وإلاّ فأنتم أعراب». (المحاسن ج١ ص٢٢٨)

وبإلاسناد، عن احمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن عليّ بن أسباط، عن إسحاق بن عمّار، قال: سمعت أبا عبدالله، عليه السلام، يقول: «ليتَ السِّياط على رؤوس أصحابي، حتّى يتفقّهوا في الحلال والحرام». (المحاسن ج١ ص٢٢٩)

(٨)
فصل

الفقه في اللّغة: الفهمُ وفي الاصطلاح هو[١]: العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة[٢] عن أدلّتها التفصيليّة. فخرج بالتقييد بالأحكام العلمُ بالذوات كزيد مثلاً، وبالصفات ككرمه وشجاعته، وبالأفعال ككتابته وخياطته. وخرج بالشرعيّة غيرُها كالعقليّة المحضة[٣] واللّغويّة. وخرج بالفرعيّة الأُصوليّةُ. وبقولنا:

(١) قوله: وفى الاصطلاح،
انما تصدى لتعريف الفقه دون اصول الفقه كما في المختصر وغيره لان المقصود بالذات في هذا الكتاب علم الفقه وانما ذكر الاصول من باب المبادى فلاتغفل

(٢) قوله: هوالعلم بالاحكام الشرعيّة،
أي التصديقات المأخوذة من الشرع ولعل المراد ما ينبغى اخذها من الشرع ليتعبد بها وان استقل باثبات بعضها العقل والمراد بالفرعية ما يتعلق بكيفية العمل بلاواسطة ويسمّى عملية ايضاً ويقابلها الاصولية اى الاعتقادات التى لايتعلق بكيفية العمل بلاواسطة وان كان لها تعلق بعيد بالعمل فتأمل

(٣) قوله: كالعقلية المحضة،
قيد به لان الشرعية ايضاً فيها مدخل للعقل

«عن أدلّتها» علم اللّه سبحانه، وعلم الملائكة والأنبياء،[1] وخرج بالتفصيلية علم المقلّد في المسائل الفقهية؛ فانّه مأخوذ من دليل إجماليّ مطّرد في جميع المسائل؛ وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتى وعلم ان كلّما افتى به المفتي، فهو حكم اللّه تعالى في حقّه، يعلم بالضرورة[2] أنّ ذلك الحكم المعيّن هو حكم اللّه سبحانه في حقّه. وهكذا يفعل في كلّ حكم يرد عليه.

وقد اورد على هذا الحدّ: أنّه إن كان المراد بالأحكام البعض لم يطّرد؛ لدخول المقلّد إذا عرف بعض الأحكام كذلك؛ لأنّا لانريد به العاميّ، بل من لم يبلغ رتبة الإجتهاد. وقد يكون عالماً متمكّناً من تحصيل ذلك، لعلوّ رتبته في العلم، مع أنّه ليس بفقيه[3] في الاصطلاح. وإن كان المراد بها الكلّ لم

(١) قوله علم اللّه وعلم الملائكة والانبياء،

جعل الظرف أي قوله عن ادلتها صفة للعلم ولم يجعله صفة للاحكام والا لم يخرج علم من ذكرلانه يصدق على علومهم انها علم بالاحكام الحاصلة من ادلتها بالنسبة الى غيرهم كالفقهاء وان لم يكن علمهم حاصلاً عن الادلة وكذا لو جعل متعلقاً بالفرعية فتدبر

(٢) قوله: يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هوحكم اللّه تعالى في حقه.

اقول: هذه العبارة وما قبلها يناسب مذهب المصوبة القائلين باختلاف الاحكام بالنسبة الى المكلفين بحسب اختلاف الظنون كما سيذكر المصنف ووجّه الحد على وفقه ان يقال انه علم انه كلما افتى به المفتى فهو مظنون انه حكم اللّه تعالى في حقه فيظن ان ذلك الحكم المعين حكم اللّه في حقه وان كان يجب العمل به قطعاً والتوجيه بان مراده بالعلم ما يعم الظن كما سيذكره في توجيه الحد يأباه لفظ الضرورة ههنا

نعم يمكن ان يق المراد بالعلمِ، العلمُ بوجوب العمل بالحكم لابنفس الحكم اوالمراد بالحكم الحكم الظاهرى الثانوى اوالعلم بكونه هوالمظنون في حكم اللّه لكن المذكورات مع بعدها لم يرتض به المصنف ولم يلتفت اليها في توجيه العبارة الآتية مع جريانها فيها فتأمل

(٣) قوله: مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح،

هذا اولى مما قال شارح المختصر وغيره من انه ليس بفقيه اجماعاً اذ دعوى الاجماع في ذلك مع وجود القائل بالتجزى في الاجتهاد مشكل بخلاف دعوى الاصطلاح فان

ينعكس؛ لخروج أكثر الفقهاء عنه، إن لم يكن كلّهم؛ لأنّهم لايعلمون جميع الأحكام، بل بعضها أو أكثرها.

ثمّ إنّ الفقه أكثره من باب الظنّ؛ لابتنائه غالباً على ماهو ظنّيّ الدلالة او السند. فكيف أُطلق عليه العلم.

والجواب: أمّا عن سؤال الأحكام، فبأنّا نختار أوّلاً: أنّ المراد البعض. قولكم: «لايطّرد لدخول المقلّد فيه»،[1] قلنا: ممنوع؛ أمّا على القول بعدم تجزّي الاجتهاد، فظاهر؛ اذ لايتصوّر على هذا التقدير، انفكاك العلم ببعض الأحكام كذلك عن الاجتهاد؛ فلايحصل للمقلّد، وإن بلغ من العلم مابلغ. وأمّا على القول بالتجزّي، فالعلم المذكور داخل في الفقه، ولاضيرفيه؛ لصدقه عليه حقيقةً وكون العالم بذلك فقيهاً بالنسبة إلى ذلك المعلوم اصطلاحاً وإن صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة إلى ماعداه.

ثمّ نختار ثانياً: أنّ المراد بها الكلّ ـ كما هُوَ الظّاهر؛ لكونها جمعاً محلّىً باللّام، ولاريب أنّه حقيقة في العموم ـ قولكم: «لاينعكس لخروج أكثر الفقهاء عنه»، قلنا: ممنوع، إذا المراد بالعلم بالجميع التهيّؤله، وهو أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ والشرائط، بأن يرجع إليه، فيحكم. وإطلاق «العلم» على مثل هذاالتهيّؤ شايع فى العرف؛ فانّه يقال في العرف: «فلان يعلم النّحو» مثلاً، ولايراد أنّ مسائله حاضرة عنده على التفصيل. وحينئذٍ فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لاينافيه.

الاصطلاحات مختلفة

(١) قوله: لدخول المقلد،

أي علم المقلد لان الكلام في حد الفقه لاالفقيه

وامّا عن سؤال الظنّ، فيحمل «العلم» على معناه الأعمّ، أعني ترجيح أحد الطرفين، وإن لم يمنع من النقيض، وحينئذٍ فيتناول الظنّ. وهذا المعنى شايع في الاستعمال، سيّما في الأحكام الشرعيّة.

ومايقال فى الجواب أيضاً ـ من أن الظنّ فى طريق الحكم، لافيه نفسه، وظنّية الطريق لاتنافى علميّة الحكم ـ فضعفه ظاهر عندنا.[1] وأمّا عند المصوّبة القائلين بأنّ كلّ مجتهد مصيب ـ كما سيأتي الكلام فيه، إن شاء اللّه تعالى، في بحث الاجتهاد ـ فله وجه. وكأنّه لهم. وتبعهم فيه من لايوافقهم على هذا الأصل، غفلةً عن حقيقة الحال.

(٩)
فصل

واعلم: أنّ لبعض العلوم تقدّماً على بعض، إمّا لتقدّم موضوعه، أو لتقدّم غايته، أو لاشتماله على مبادي العلوم المتأخّرة، أو لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها.

---

(١) قوله: فضعفه ظاهر عندنا.

حيث نختار مذهب المخطئة اذ على هذا المذهب انما يعلم قطعاً وجوب العمل بما ادى اليه ظنه لانه هوحكم اللّه تعالى قطعاً كيف و حكمه تعالى واحد في الواقع على هذا المذهب مع اختلاف الظنون ووجوب عمل كلٍ بما ادى اليه ظنه فحكم اللّه تعالى على المذهب ظنى نعم وجوب العمل به قطعى فلايصح ان ظنيّة الطريق لاينافى قطعية الحكم واما على مذهب المصوبة فلاوجه اذ عندهم يكون حكم اللّه تعالى تابعاً لظن المجتهد وكل ما ادى اليه ظنه فهو حكم اللّه تعالى في حقه قطعاًفظنيّة الطريق لاينافى قطعية الحكم ثم لايخفى ان هذا ايضاً مبنى على كون مسئلة التصويب قطعية عندهم اما لوكانت ظنيّة يصيرالحكم ايضاً ظنيا من حيث ظنية مبناه فتأمّل

ومرتبة هذا العلم متأخّرة عن غيره،[١] بالاعتبار الثالث؛ لافتقاره إلى سائر العلوم واستغنائها عنه.

واما تأخره عن علم الكلام فلانه يبحث فى هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث فى معرفة نفس التكليف والمكلف

وأمّا تأخّره عن علم اصول الفقه، فظاهر، لأن هذا العلم ليس ضروريّاً، بل هو محتاج الى الاستدلال، وعلم اصول الفقه متضمّن لبيان كيفيّة الاستدلال.

ومن هذا يظهر وجه تأخّره عن علم المنطق أيضاً، لكونه متكفّلاً ببيان صحّة الطرق وفسادها.

وأمّا تأخّره عن علم اللّغة والنحو والتصريف، فلأنّ من مبادي هذاالعلم الكتاب والسنّة، واحتياج العلم بهما إلى العلوم الثلاثة ظاهر. فهذه هي العلوم التى يجب تقدّم معرفتها عليه في الجملة. ولبيان مقدار الحاجة منها محلّ آخر.

(١٠ - ١١ - ١٢)

فصل

ولابدّ لكلّ علم أن يكون باحثاً عن امور لاحقة لغيرها. وتسمّى تلك الامور[٢] مسائله، وذلك الغير موضوعه. ولابدّ له من مقدّمات يتوقّف

---

(١) قوله متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث،
لعل المراد من غيره العلوم الخمسة التى سيذكر لاكل ما يغايره من العلم اذ لاافتقارله الى الهندسة و الطّب وكثير من العلوم وهوظاهر وخصّ التأخُرَ بالاعتبار الثالث ليستقيم بالنسبة الى كل الخمسة والا فهو متأخر عن البعض ببعض اعتبارات اخرى ايضاً اذ لامنع في الجميع فتأمل

(٢) قوله: وتسمى تلك الامور مسائله،

الاستدلال عليها، ومن تصوّرات الموضع وأجزائه وجزئيّاته. ويسمّى مجموع ذلك بالمبادي.

ولمّا كان البحث في علم الفقه عن الأحكام الخمسة، أعني: الوجوب، و الندب، والإباحة، والكراهة، والحرمة؛ وعن الصحّة والبطلان، من حيث كونها عوارض لأفعال المكلّفين، فلا جرم كان موضوعه هو أفعال المكلّفين، من حيث الاقتضاء والتّخيير. ومباديه ما يتوقّف عليه من المقدّمات، كالكتاب و السنّة والاجماع، ومن التصوّرات، كمعرفة الموضوع وأجزائه وجزئيّاته؛ و مسائله هي المطالب الجزئيّة المستدلّ عليها فيه.

أي من حيث لحوقها وعروضها لغيرها حتى يكون قضايا لانفس تلك الامور فانما هى محمولات المسائل التى هى القضايا فتأمّل

المقصد الثاني

في

تحقيق مهمات المباحث الاصوليّة التي هي الاساس

لبناء الاحكام الشرعيّة

وفيه مطالب[تسعة]

(١)

المطلب الأوّل

في

نبذة من مباحث الألفاظ

[وفيه أربع مباحث]

(١)

تقسيم

اللفظ والمعنى، إن اتّحدا،[١] فـامّاأن يمنع نفسُ تصوّرالمعنى من وقـوع الشركـة فيـه، وهوالجزئيّ؛ أولا يمنع، وهوالكلّيّ. ثـمّ الكلّيّ: إمّا يتساوى معناه في جميع موارده، وهوالمتواطي؛ أو يتفاوت، وهو المشكّك.

وإن تكثّرا، فالألفاظ متباينة، سواء كانت المعاني متّصلة كالذات والصفة، أو منفصلة كالضدّين.

وان تكثرت الالفاظ واتّحد المعنى فهى مترادفة.

وإن تكثّرت المعانى واتّحد اللفظ من وضع واحد[٢]، فهو المشترك.

(١) قوله اللفظ والمعنى ان اتحدا

لايخفى انه يخرج بظاهره منه الفاظ الكلى المترادفة وكذا الفاظ الجزئى المترادفة وكذا الالفاظ المشتركة الموضوعة للكلّى والجزئى بل يخرج منه مجموع الالفاظ المتباينة سواء كانت موضوعه للكلّى والجزئى ولايدخل شيءُ منها الا بعد اعتبار الحيثيات وارتكاب التكلفات التى لايليق بالحدود والتقسيمات والاولى جعل التقسيم بالكلى والجزئى تقسيماً برأسه شاملاً للمتحد والمتكثر وجعل التقسيم بالمتحد والمتكثر تقسيما آخر

(٢) قوله: من وضع واحد:

نقل ابن المصنف عن والده رَحِمه اللّه بالوضع الواحد ما لم ينظرالى الوضع الاول فكان كُل وضع ابتدائياً فلا ينافيه قولهم المشترك ما وضع باوضاع متعددة انتهى

وإن اختصّ الوضع بأحدها، ثمّ استعمل في الباقي، من غير أن يغلب فيه، فهو الحقيقة والمجاز.[١] وإن غلب، وكان الاستعمال لمناسبة، فهو المنقول[٢] اللغويّ، أو الشرعيّ، أو العرفيّ. وإن كان بدون المناسبة فهو المرتجل.

اقول: فكان مراده على هذا بالوضع الواحد الوضع المنفرد المستقل في تحصيل معنى من المعانى بحيث لايكون للوضع لاحد المعانى دخل في الوضع الآخرمن حيث ملاحظة المناسبة بينهما فيفيد انه لابد لكل معنى من المعانى من وضع متفرد به فيخرج الحقيقة والمجاز ومن ان هذا المعنى يستقل الوضع به لتحصيله فيخرج المنقول على المشهور ايضاً

(١) قوله: من غيران يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز

اقول: لعل المراد بغلبة الاستعمال ان يترك ويهجر المعنى الاول بمعنى انه لايستعمل فيه بدون القرينة بالنسبة الى اهل الاستعمال الاخر صرّح بذلك العلامة التفتازانى في شرح الرسالة وغيره فالمراد بعدم الغلبة في المجازعدم صيرورته كذلك سواء اشتهرفيه اولافيدخل المجازالمشهور في حد المجاز بلا اشكال

(٢) قوله: وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول

أقول: الظاهرمن كلامه انه لاوضع في المعنى المنقول اليه والمرتجل كما في المجاز حيث جعل الثلاثة من اقسام ما اختص الوضع بأَحَدِ المعانى فالفرق بينهما وبين المجاز باعتبار عدم الغلبة في المجاز واعتبارالغلبة فيهما والفرق بينهما اعتبار المناسبة في المنقول دون المرتجل مع اشتراك الثلثة في عدم الوضع الحقيقي وفيه تأمل

اما اولاً فلأنّه خلاف تصريح القوم كما اشرنا اليه

واماثانياً فلان المرتجل على ذلك ليس فيه وضع و لامناسبة ولايخفى ان الاستعمال بدون احدالامرين غير صحيح ولايحصل الدلالة والفهم بدون احدهما والتوجيه بان المراد اختصاص الوضع الابتدائى أي بدون المناسبة باحد المعانى لامطلق الوضع فمع عدم دلالة العبارة عليه لاينفع في المرتجل اذ الوضع فيه المعنى الاخر ايضاً ابتدائى أي بلا مناسبة تقيّد بقيد آخر ايضاً حتى يرجع الاختصاص اليه تكلف في تكلف والظاهر من كلام الاكثر كشارح المختصر والسيد الشريف والمحقق الدوانى وغيرهم كون المعنى المنقول والمرتجل من المعانى الحقيقية الموضوعة لها اللفظ بل جعل الاكثر المرتجلَ من اقسام المشترك بل جوزوا كون المنقول ايضاً منه ومن لم يجوز ذلك في المنقول فرق باعتبار ملاحظة المناسبة في المنقول واعتبار عدمها في المشترك مع اشتراكهما في الوضع الحقيقى

(٢)
أصل

لاريب في وجود الحقيقة اللّغوية والعرفيّة. وأمّا الشرعيّة، فقد اختلفوا فى إثباتها ونفيها. فذهب إلى كلٍّ فريق. وقبل الخوض في الاستدلال، لابدّ من تحرير محلّ النزاع.

فنقول: لانزاع في أنّ الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع، المستعملةَ فى خلاف معانيها اللّغويّة، قد صارت حقائق في تلك المعاني، كاستعمال «الصلاة» في الأفعال المخصوصة، بعد وضعها في اللّغة للدعاء، واستعمال «الزكاة» في القدر المخرج من المال، بعد وضعها في اللّغة للنموّ، واستعمال «الحجّ» في أداء المناسك المخصوصة، بعد وضعه في اللّغةلمطلق القصد. وإنّما النزاعُ في أنّ صيرورتها كذلك، هل هي بوضع الشارع وتعيينه إيّاها بازاء تلك المعاني بحيث تدلّ عليها بغير قرينة، لتكون حقائق شرعيّة فيها[1]، أو بواسطة

(١) قوله: هل هى بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعانى بحيث تدل عليها بغيرقرينة لتكون حقائق شرعية فيها الخ،
أي سواء، ذلك الوضع لمناسبة فيكون منقولات كما في اكثر الحقائق الشرعية ام لا لمناسبة فتكون موضوعات مبتدأه على ما صرّح هنا شارح المختصروغيره ولا يخفى ان هذا الكلام من المصنف وغيره يدل على ان المنقولات الشرعية على تقدير وقوعها يكون فيها وضع من الشارع بالنسبة الى المعانى الشرعية المنقول اليها وهذا متنافى لما يشعربه كلامه في المسئلة السابقة ان في المنقول اختص الوضع باحد المعانى اللهم الا ان يراد اختصاص الوضع اللغوى باحد المعانى وحينئذ يكون المعتبر في المشترك تعدد الوضع اللغوى والظاهر انه لم يقل به احد قال العلامّة في النهاية ان وضع لمعنيين وضعاً اوّلاً سواء كان الزمان واحدا اومتعددا وسواء كان الواضع متحداً اواكثر فهوالمشترك انتهى والمراد بالوضع اولاً عدم ملاحظة المناسبة بين المعنيين على مايظهر من سياق كلامه فتأمل

غلبة هذه الألفاظ[1] في المعاني المذكورة في لسان أهل الشرع، وإنّما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن، فتكون حقائق عرفيّة خاصّة، لاشرعيّة.

وتظهر ثمرة الخلاف فيما إذا وقعت مجرّدة عن القرائن في كلام الشارع؛ فانّها تحمل على المعاني المذكورة بناءً على الأوّل، وعلى اللّغويّة بناءً على الثاني. و أمّا إذا استعملت في كلام أهل الشرع، فانّها تحمل على الشرعيّ بغير خلاف.

احتجّ المثبتون: بأنّا نقطع بأنّ «الصلاة» اسم للركعات المخصوصة بمافيها من الأقوال والهيئات، وأنّ «الزكاة» لأداء مالٍ مخصوص، و «الصيام» لامساك مخصوص، و «الحجّ» لقصد مخصوص. ونقطع أيضاً بسبق هذه المعانى منها إلى الفهم عند إطلاقها، وذلك علامة الحقيقة. ثمّ إنّ هذا لم يحصل إلاّ بتصرّف الشارع ونقله لها إليها، وهو معنى الحقيقة الشرعيّة.

وأورد عليه: أنّه لايلزم من استعمالها في غير معانيها أن تكون حقائق شرعيّة،[2] بل يجوز كونها مجازات.

---

(١) قوله: اوبواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعانى المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعمالها فيها بطريق المجازالخ
اقول: لايخفى ان ههنا احتمالاً ثالثاً وهوكون الالفاظ باقية في المعانى اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبارات معتبرة مقبولة شرعاً والشرط خارج عن المشروط وقد ينسب اختيار هذا الاحتمال الى قاضى ابى بكر الباقلانى من المخالفين ويشعر به بعض ادلته والمشهور اختياره للمذهب الثانى وهو كونها مجازات لغوية وانه لم يذهب الى الاحتمال الثالث احد فتدبر

(٢) قوله واورد عليه انه لايلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقائق شرعية الخ، لايخفى ان المستدّل لم يجعل مجرّد استعمالها في غير معانيها دليلاً على كونها حقائق شرعية بل ادعى سبق هذه المعانى الى الفهم عند الاطلاق وبعد ذلك لايبقى لهذا الايراد وجه نعم يتوجه منع هذه الدعوى بالنسبة الى استعمال الشارع وهوما يذكره المصنف في ذيل البحث وارجاع هذا الايراد الى ما يذكر المصنف بان يقال المراد انه لايلزم من استعمال المتشرعة لها والمتبادر من اطلاقاتهم ان تكون حقائق شرعية وضعها الشارع لهذه المعانيب لجواز كونها مجازات في استعمال اشتهرت عندهم فتكلف بعيد عن العبارة فتأمل

وردّ بوجهين: أحدُهما: أنّه إن أُريد بمجازيّتها: أنّ الشارع استعملها في[غير] معانيها، لمناسبة المعنى اللّغويّ، ولم يكن ذلك معهوداً من أهل اللّغة، ثم اشتهر، فأفاد بغير قرينة، فذلك معنى الحقيقة الشرعيّة، وقد ثبت المدّعى؛ وإن أُريد بالمجازيّة: أنّ أهل اللّغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه، فهو خلاف الظاهر؛ لأنّها معانٍ حدثت، ولم يكن أهل اللّغة يعرفونها، واستعمال اللّفظ في المعنى فرع معرفته.

وثانيهما: أن هذه المعاني تفهم من الألفاظ عند الاطلاق بغير قرينة. ولو كانت مجازات لغويّة، لمافهمت إلاّ بالقرينة.

وفي كلاهذين الوجهين مع أصل الحجّة بحث.

أمّا في الحجّة، فلأنّ دعوى كونهاأسماء لمعانيها الشرعيّة لسبقها منها إلى الفهم عند اطلاقها، إنكانت بالنسبة الى إطلاق الشارع فهي ممنوعة. وإن كانت بالنظر إلى اطلاق أهل الشرع فالذي يلزم حينئذٍ هوكونها حقائق عرفيّة لهم، لاحقائق شرعيّة.

وأمّا في الوجه الأوّل، فلأنّ قوله: «فذلك معنى الحقيقة الشرعيّة» ممنوع، إذ الاشتهار والافادة بغير قرينة إنّما هو في عرف أهل الشرع، لافي إطلاق الشارع. فهي حينئذ حقيقة عرفيّة لهم. لاشرعيّة.

وأمّا في الوجه الثاني، فلما أوردناه على الحجّة، من أنّ السبق إلى الفهم بغير قرينة إنّما هو بالنسبة إلى المتشرّعة لاإلى الشارع.

حجّة النافين وجهان:

الأوّل: أنّه لو ثبت نقل الشارع هذه الألفاظ إلى غير معانيها اللّغوية، لفهّمها

المخاطبين بها، حيث انّهم مكلّفون بماتتضمّنه[١]. ولاريب أنّ الفهم شرط التكليف. ولو فهّمهم إيّاها، لنقل ذلك إلينا، لمشاركتنا لهم في التكليف. ولونقل، فإمّا بالتواتر، أو بالآحاد. والأوّل لم يوجد قطعاً، إلاّ لما وقع الخلاف فيه[٢]. والثّانى لايفيد العلم[٣]. على أنّ العادة تقتضي فى مثله بالتواتر.

الوجه الثاني: أنّها لوكانت حقائق شرعيّة لكانت غير عربيّة، واللاّزم باطل، فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أنّ اختصاص الالفاظ باللّغات إنّما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها. والعرب لم يضعوها: لأنّه المفروض، فلاتكون عربيّة. وأمّا بطلان اللاّزم، فلانّه يلزم أن لايكون القرآن عربيّاً؛ لاشتماله عليها. ومابعضه خاصّة عربيّ لايكون عربيّاً كلّه. وقد قال اللّه سبحانه: ﴿**إنّا أنزَلْناهُ قُرآناً عَربيّاً**﴾. (سورة يوسف٢)

وأجيب عن الأوّل: بأن فهمها لهم ولنا باعتبار التّرديد بالقرائن[٤]، كالأطفال

(١) قوله: لَفَهّمها المخاطبين بها،
حيث انهم مكلفون بما تتضمنه الخ
أي لفهم الشارع غيرالمعانى اللغوية المخاطبين بها

(٢) قوله: لما وقع الخلاف فيه،
فيه تأمل اذ ربّما حصل التواتر بالنسبة الى طائفة دون طائفة اخرى

(٣) قوله: والثانى لايفيد العلم
قد عرفت ان تفهيم كون هذا المعنى مراداً كاف في التكليف وهذا ليس مسئلة اصولية حتى لابدفيها من العلم بناء على اعتبار القطع في الاصول والمسئلة الاصولية التى هى ان هذه الارادة بطريق الوضع اوبطريق المجاز لا حاجةَ الى تفهيمها للتكليف فالاولى ان يقال ان الثانى أي الآحاد ايضاً لم توجد اذ الكلام في الالفاظ المجردة عن القرينة التى لم ينقل في بيانها شيء كما عرفت في ثمرة الخلاف

(٤) قوله: باعتبارالترديد بالقرائن الخ.
لايقال كلام المستدل في الالفاظ المجردة من القرائن كما ذكرت ولاريب في انه لم يحصل فيها التفهيم للمعانى الشرعية بالترديد بالقرائن وغيرها

يتعلّمون اللّغات من غير أن يصرّح لهم بوضع اللّفظ للمعنى؛ إذ هو ممتنع بالنسبة إلى من لايعلم شيئاً من الألفاظ. وهذا طريق قطعي لاينكر. فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل: مايتناول هذا، منعنا بطلان اللازم، وإن عنيتم به: التصريح بوضع اللفظ للمعنى، منعنا الملازمة.

وعن الثاني: بالمنع من كونها غير عربيّة. كيف، وقد جعلها الشارع حقائق شرعيّة في تلك المعاني مجازات لغوّية في المعنى اللّغويّ[١]؛ فإنّ المجازات الحادثة عربية[٢]، وإن لم يصرّح العرب باحادها، لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها. ومع التنزّل، نمنع كون القرآن كلّه عربيّاً، والضمير في «إنّا أنزلناه»

لانا نقول المراد انه ربما فهم بالترديد والتكرير في الالفاظ المستعملة مجازاً في المعانى الشرعية اتفاقاً انها موضوعة لها فتحمل عليهافى الالفاظ المجردة عن القرائن ايضاً ولما كان هذا الكلام في مقابل الدليل كان الاحتمال كافياً فيه فلايضره الاستبعاد والمناقشات التى اوردها ابن المصنف رحمه اللّه

(١) قوله: مجازات لغوى في المعنى اللغوى

اقول: هذا الجواب مذكور في شرح المختصر وغيره من كتب الاصول بدون لفظ في المعنى اللغوى وقد زاده المصنف رحمه اللّه ولعله سهومنه وبدله في تلك المعانى الشرعية كما هوالمفهوم من عبارات القوم اذ ليس الكلام في هذه الالفاظ حال استعمال الشارع لها في المعنى اللغوى بل انما الكلام فيها حال الاستعمال في المعانى الشرعية انها حينئذ ليست عربية فكونها مجازات لغوية في المعانى اللغوى لادخل له في ذلك بل لا يصح في نفسه اذ باستعمال الشارع لها في المعانى اللغوبة لما يصير مجازات لغوية بل مجازات شرعية مستعملة في المعانى اللغوية بمناسبة المعانى الشرعية فهى مجازات اهل الشرع حينئذ

(٢) قوله: فان المجازات الحادثة عربية الخ،

هذا الكلام يشعربما ذكرنا من تصحيح العربية باعتبار كونها مجازات في المعانى الشرعية لتجويز العرب استعمال اللفظ الموضوع في لغتهم لمعنى في معنى آخرلعلاقة بينهما ويرد عليه ان الاستعمال في تلك المعانى الشرعية انما هوبالوضع الشرعى لا بسبب الوضع اللغوى بان كانت موضوعة في اللغة لمعنى ثم استعملت لآخر بالمناسبة لما وضع في اللغة والمجازات الحادثة التى كانت عربية من قبيل الثانى فليست ممّا نحن فيه

للسّورة، لاللقرآن، وقد يطلق «القرآن» على السورة وعلى الآية.

فان قيل: يصدق على كلّ سورة وآية أنّها بعض القرآن، وبعض الشيء لايصدق عليه أنّه نفس ذلك الشيء.

قلنا: هذا إنّما يكون فيمالم يشارك البعض الكلّ في مفهوم الاسم، كالعشرة، فانّها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة، فلايصدق على البعض، بخلاف نحو الماء، فانّه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع، فيصدق على الكل وعلى أيّ بعض فرض منه، فيقال: هذا البحر ماء، ويراد بالماء مفهومه الكلّيّ، ويقال: إنّه بعض الماء، ويراد به مجموع المياه الذى هو أحد جزئيّات ذلك المفهوم. والقرآن من هذا القبيل، فيصدق على السورة أنّها قرآن وبعض من القرآن، بالاعتبارين، على أنّا نقول: إنّ القرآن قد وضع ـ بحسب الاشتراك ـ للمجموع الشخصّى وضعاً آخر، فيصحّ بهذا الاعتبارأن يقال: السّورة بعض القرآن.

إذا عرفت هذا، فقد ظهر لك ضعف الحجّتين.

والتحقيق أن يقال: لاريب[1] في وضع هذه الألفاظ للمعاني اللّغويّة، وكونها حينئذٍ حقائق فيها لغة، ولم يعلم من حال الشارع إلاّ أنّه استعملها فى

(١) قوله: والتحقيق ان يقال لاريب الخ.

اقول: لا يخفى قوة هذا الكلام لكن ينبغى التأمل في ان الاستعمالات الشايعة في كلام اهل البيت عليهم السّلام هل لها حكم الاستعمال في كلام الشارع حتى يحمل على اللغوية بدون القرينة بناء على هذا التحقيق اولها حكم الاستعمال في كلام المتشرعة حتى يحمل على المعانى الشرعية كما ذكرانه لا نزاع فيه في كلامهم والاقرب الثانى اذالشيوع الواقع في عصرالمتشرعة على لسانهم حاصل ايضاً بالنسبة اليهم اذ عصرهم واحد سيّما المتاخرون عن عصر الصحابة والتابعين بعد الشيوع الكتب والتصانيف والتزام ان استعمالاتهم عليهم السلام ليست على نهج الاستعمالات المتشرعة بعيد جداً فتأمل

المعانـي المذكورة.[١] أمـا كون ذلك الاستعـمال بـطريق النقل، أو أنّه غلب فى زمانه واشـتهر حـتّى أفاد بغير قـرينة، فليس بمعلوم؛ لجواز الاسـتناد في فهم المراد منها إلى القـرائن الحاليّة أو المقاليّة؛ فـلايبقى لنا وثوق بالإفـادة مطلقاً.[٢] وبدون ذلك لايثبت المطلوب.[٣] فـالتـرجـيح لمذهب النـافـين، وإن كـان المنقـول من دليلهم مشاركاً فى الضعف لدليل المثبتين.

(٣)
اصل

الحقّ أنّ الاشتراك واقع في لغـة العرب. وقد أحاله شِرذِمة. وهوشـاذّ ضعيف لايُلتفت إليه.

ثمّ إنّ القـائلين بالوقوع اخـتلفـوا في استعمـاله في أكثـر من معنى إذا كـان الجمع بين مايستعمل فيه من المعاني ممكناً؛[٤]

(١) قوله: الا انه استعملها في المعانى المذكورة
أي في المعانى الشرعية من الافعال المخصوصة وغيرها

(٢) قوله: فلايبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا، أي حتى بدون القرينة

(٣) قوله: وبدون ذلك لا يثبت المطلوب
أي الحمل على المعـانى الشرعيـة في الفاظ المجردة عن القرائن عـلى ما عرفت في تحقـيق ثمرة الخلاف والحاصل انا بعد ظهور ضعف الحجتين يقينـاً مترددين في الالفاظ المعلومة استعمالها في المعانى الـشرعيـة ان ذلك بطريق الوضع اوالمجاز مع القـرينة فلايطمـئن منها حـال الالفاظ المجردة عن القـرائن ولما كانت تلك الالفـاظ المجردة عن القـرائن مسـتعملة في الكـلام العربى فالظاهر انها مستعملة في معانيها الحقيقية في تلك اللغة مالم يصرف عنه صارف

(٤) قوله: اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعانى ممكنا،
أي يمكن جمـعها في الارادة عنداطلاق واحـد وان كانا متضـادين كالقرء والطهـر والحيض والجون للبياض والسواد في قولنا القرء من صـفات النساء والجون من عوارض الجسم بخلاف صيغة افعل للوجوب والتهديد فانه لايمكن ارادتهما معاً منه في اطلاق واحد

فجوّزه قوم مطلقاً، ومنعه آخرون مطلقاً، وفصّل ثالث: فمنعه في المفرد وجوّزه في التثنية والجمع، ورابع: فنفاه فى الاثبات وأثبته في النفي.

ثمّ اختلف المجوّزون؛ فقال قوم منهم: إنّه بطريق الحقيقة. وزاد بعض هؤلاء: أنّه ظاهرٍ في الجميع عند التجرّد عن القرائن؛ فيجب حمله عليه حينئذٍ. وقال الباقون: إنّه بطريق المجاز.

والأقوى عندي جوازه مطلقاً، لكنّه في المفرد مجاز، وفي غيره حقيقة. لنا على الجواز: انتفاء المانع، بماسنبيّنه: من بطلان ماتمسّك به المانعون، وعلى كونه مجازاً فى المفرد: تبادر الوحدة. منه[١] عند اطلاق اللفظ، فيفتقر ارادة الجميع منه الى القاءِ اعتبار قيد الوحدة فيصير اللّفظ مستعملاً في خلاف موضوعه. لكنّ وجود العلاقة المصحّحة للتجوّز أعنى: علاقة الكلّ والجزء يجوّزه، فيكون مجازاً.

فإن قلت: محلّ النزاع فى المفرد هواستعمال اللّفظ في كلّ من المعنيين بأن يراد به ـ فى إطلاق واحد ـ هذا وذاك، على أن يكون كلّ منهما مناطاً للحكم ومتعلّقاً لـلاثبات والنّفي، لافي المجموع المركّب الذى أحد المعنيين جزء منه. سلّمنا، لكن ليس كلّ جزء يصحّ إطلاقه على الكلّ، بل إذا كان للكلّ تركّب حقيقيّ وكان الجزء ممّا إذا انتفى، انتفى الكلّ بحسب العرف أيضاً، كالرقبة للانسان، بخلاف الإصبع والظّفر ونحو ذلك.

---

(١) قوله: تبادر الوحدة منه، أي كون مراد المتكلم واحدا بعينه وان لم يعلم المخاطب خصوصية بدون القرينة لا واحداً لابعينه عند المتكلم ايضاً على ما هو مذهب صاحب المفتاح في المشترك عند تجرده عن القرائن وتوهمه الفاضل الشيرازى هيهنا فانه خلاف مختار المصنف والاكثر ولامفهوم احدها كما زعمه شارع الشرح واعترض بانه حينئذ يكون مشتركا معنوياً لالفظياً.

قلت: لم أُرد بوجود علاقة الكلّ والجزء: أنّ اللّفـظ موضوع لأحد المعنيين و مستـعمل حينئذٍ في مـجموعهـما معاً، فـيكون من باب إطلاق اللّفظ الموضوع للجزء و إرادة الكلّ كما توهمّه بعـضهم، ليرد ماذكرت. بل المراد: أنّ اللّفظ لمّا كان حـقيـقة في كلّ من المعنيـين، لكن مع قيـدالوحدة،[1] كان استـعماله في الجميع مقـتضياً لإلغاء اعتبـار قيد الوحدة كماذكرناه واخـتصاص اللّفظ ببعض الموضـوع له أعني: مـاسـوى الوحـدة. فيـكون من باب إطلاق اللفظ الموضـوع للكلّ و إرادة الجزء. وهو غيرمشترط بشيء ممّا اشترط في عكسه، فلاإشكال.

ولنا على كـونه حـقـيـقـة في التـثنيـة والجـمع: أنّهـمـا فى قـوّة تكرير المفـرد بالعطف. والظاهر: اعـتبار الاتفاق في اللّفـظ دون المعنى في المفردات؛ ألا ترى أنّه يقـال: زيدان وزيدون، ومـاأشبـه هذا مع كـون المعنى في الآحـاد مختـلفـاً. وتأويلُ بعضهم له بالمسـمّى تعسّفٌ بعيدٌ. وحينئذٍ، فكمـا أنّه يجوز إرادة المعانى المتعـدّدة من الألفاظ المفـردة المتّحدة المتـعاطفـة، على أن يكون كلّ واحد مـنها مستعملاً في معنى بطريق الحقيقة، فكذا ماهو في قوّته.

احتجّ المانع مـطلقاً: بأنّه لوجـاز استـعـمالـه فيـهـمامـعـاً، لكان ذلك بطريق

---

(١) قوله: لكن مع قيد الوحدة،

لايخفى ان دخول قـيد الوحدة في الموضوع له ممنوع بل الظاهر خلافه وان الوحدة وعـدمها من عوارض الاسـتعمـال لا المستعـمل فيه فـان الظاهر ان الواضع انما وضعـه لكل من المعانى لابشرط الوحدة ولاعدمها

نعم قد يستعمل تارة في واحد منها وقد يستعمل في اكثروالموضوع له المستعمل فيه هو ذات المعنى في الصورتين على ما حققه شارع المختصرلكن يبقى الكلام في ان الوحدة وان لم يكن داخلاً في المستـعمل فيه لكنّهـا غالبة في الاسـتعمال بحيث يتبادر من الاستعـمال الافرادى والظاهران هذا كاف فيـما هوثمرة الخلاف حين الاستعمال وان كان صيرورته بمجرد ذلك مجازا في المتعدد محل تأمل.

الحقيقة،[١] إذ المفروض: أنّه موضوع لكلّ من المعنيين، وأنّ الاستعمال في كلّ منهما بطريق الحقيقة. وإذاكان بطريق الحقيقة، يلزم كونه مريداً لأحدهما خاصّة، غير مريد له خاصّة، وهو محال.

بيان الملازمة: أنّ له حينئذٍ ثلاثة معان: هذا وحدة، وهذا وحدة، وهمامعاً وقد فرض استعماله في جميع معانيه، فيكون مريداً لهذا وحدة، ولهذا وحدة، ولهما معاً. وكونه مريداً لهما معاً معناه: أن لايريد هذا وحدة، وهذا وحدة. فيلزم من إرادته لهما على سبيل البدليّة، الاكتفاءُ بكلّ واحد منهما، وكونهما مرادين على الانفراد؛ ومن إرادة المجموع معاً عدمُ الاكتفاء بأحدهما، وكونهما مرادين على الاجتماع. وهو ماذكرنا من اللازم.

والجواب: أنّه مناقشة لفظيّة؛ إذالمراد نفس المدلولين معاً، لابقاؤه لكلّ واحد منفرداً. وغاية مايمكن حينئذٍ أن يقال: إنّ مفهومي المشترك هما منفردين، فاذا استعمل في المجموع، لم يكن مستعملاً في مفهوميه، فيرجع البحث إلى تسمية ذلك استعمالاً له في مفهوميه، لاإلى إبطال أصل الاستعمال. وذلك قليل الجدوى.

واحتجّ من خصّ المنع بالمفرد: بأنّ التثنية والجمع متعدّدان فى التقدير، فجاز تعدد مدلوليها بخلاف المفرد

---

(١) قوله: لكان ذلك بطريق الحقيقة،

قد يقال لا حاجة الى هذه المقدمة اذ يكفى ان يقال ان المفروض انه مستعمل في هذا وحدة وهذا وحدة الخ سواء كان الاستعمال بطريق الحقيقة اوالمجاز والظاهران هذه المقدمة محتاج اليها اذ فرض كونه مستعملاً في هذا وحدة وذاك وحدة بعد كون الاستعمال بطريق الحقيقة اذ على تقدير المجازية يمكن منع كونه مستعملاً في هذا وحدة وذاك وحدة بل مستعمل في نفس المعنى بدون القيد مجازاً فتأمل

وأُجيب عنه: بأنّ التثنية والجمع إنّما يفيدان تعدّد المعنى المستفاد من المفرد. فان أفاد المفرد التعدّد، أفاداه، وإلاّ، فلا.

وفيه نظر يعلم ممّا قلناه في حجّة ما اخترناه.

والحقّ أن يقال: إنّ هذاالدليل إنّما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة إلى المفرد حقيقة، وأمّا نفي صحّته مجازاً حيث توجد العلاقة المجوّزة له، فلا.

واحتجّ من خصّ الجواز بالنفي: بأنّ النفي يفيد العموم فيتعدّد، بخلاف الاثبات.

وجوابه: أنّ النفي إنّما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات؛ فاذا لم يكن متعدّداً فمن أين يجيء التعدّد فى النفي؟

حجّة مجوّزيه حقيقة: أنّ ما وضع له اللّفظ واستعمل فيه هو كلّ من المعنيين، لابشرط أن يكون وحده، ولابشرط كونه مع غيره، على ماهو شأن الماهيّة لابشرط شيء، وهومتحقّق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كلّ منهما.

والجواب: أنّ الوحدة تتبادرمن المفرد عند إطلاقه، وذلك آية الحقيقة وحينئذ فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهيّة لابشرط شيء، بل هي بشرط شيء. وأمّا فيما عداه فالمدّعى حقّ، كما أسلفناه.

وحجّة من زعم أنّه ظاهر في الجميع عند التجرّد عن القرائن، قوله تعالى: **﴿اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّه يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّموات وَمَنْ فِي الْأَرْضِ والشَّمْسُ وَالقَمَرُ والنُّجُومُ والجِبالُ والشَّجَرُ والدّوابُّ وكثيرٌ مِنَ النّاسِ﴾**. (سورة الحجّ ١٨) فانّ السجود من الناس وضع الجبهة على الأرض، ومن غيرهم أمر مخالف لذلك قطعاً. وقوله: **﴿إنَّ اللّه وَمَلائكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلى النَّبيّ﴾**. (سورة الاحزاب ٥٦) فانّ الصلاة من اللّه: المغفرة، ومن الملائكة: الاستغفار. وهمامختلفان.

والجواب من وجوه:

أحدها: أنّ معنى السجود فى الكلّ واحد، وهو: غاية الخضوع. وكذا فى الصلاة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولومجازاً.

وثانيها: أن الآية الأُولى بتقدير فعل، كأنّه قيل: «ويسجد له كثير من الناس»، والثانية بتقدير خبر، كأنّه قيل: إنّ اللّه يصلّى. وإنّما جاز هذا التقدير، لأنّ قوله: «يَسجُدُ له مَن فى السَّمواتِ»، وقوله: «وملائكتَه يُصَلُّونَ» مقارن له، وهو مثل المحذوف، فكان دالاً عليه، مثل قوله:

نحن بما عندناوأنت بما عندك راض والرأى مختلف

أي نحن بما عندنا راضون. وعلى هذا، فيكون قدكرّر اللّفظ، مراداً به في كلّ مرّة معنى؛ لأنّ المقدّر في حكم المذكور. وذلك جائز بالاتّفاق.

وثالثها: أنّه وإن ثبت الاستعمال فلايتعيّن كونه حقيقة، بل نقول: هو مجاز، لما قدّمناه من الدليل. وإن كان المجاز على خلاف الأصل. ولوسلّم كونه حقيقة، فالقرينة على إرادة الجميع فيه ظاهرة؛ فأين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة، كما هو المدّعى؟

(٤)
أصل

واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقيّ والمجازيّ، كاختلافهم فى استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم، وجوّزه آخرون. ثمّ اختلف المجوّزون فأكثرهم على أنّه مجاز. وربّما قيل بكونه حقيقة ومجازاً بالاعتبارين.

حجّة المانعين: انه لو جاز استعمال اللّفظ في المعنيين، للزم الجمع بين المتنافيين.

أمّا الملازمة، فلأنّ من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة [١]؛ ولهذا قال أهل البيان؛ إنّ المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقة، وملزوم معاند الشئ معاند لذلك الشيء وإلاّ لزم صدق الملزوم بدون اللازم، وهومحال. وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية. وحينئذ، فاذا استعمل المتكلّم اللّفظ فيهما، كان مريداً لاستعماله فيما وضع له، باعتبار إرداة المعنى الحقيقيّ غير مريد له باعتبار إرادة المعنى المجازيّ، وهو ماذكرمن اللاّزم. وأمّا بطلانه فواضح.

وحجّة المجوّزين: أنّه ليس بين إرادة الحقيقة وإرادة المجاز معاً منافاة. وإذا لم يكن ثَمّ منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التّكلّم.

واحتجّوا لكونه مجازاً: بأنّ استعماله فيهما استعمال في غيرما وضع له أوّلاً؛ إذ لم يكن المعنى المجازيّ داخلاً في الموضوع له وهو الآن داخل، [٢] فكان مجازاً.

---

(١) قوله: من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة

اقول: يمكن ان يقال ان المعتبر في المجاز القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى في هذه الارادة بدلاً عن المعنى المجازى واما لزوم كون القرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقة بارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازى ممنوع بل هوعين النزاع فلايلزم الجمع بين المتنافيين فتأمل

(٢) قوله: وهوالآن داخل،

أي في المراد وكان المصنف فهم من الدخول المذكور في كلام المستدل دخول الجزئى تحت الكلى كما يظهرمن جوابه والظاهر على وفق ما ذكر في المشترك ان المراد دخول الخاص في العام الاصولى وحاصله ان الموضوع له مقيد بالوحدة في الارادة أي عدم دخول معنى آخر معه في الارادة وصارالمعنى المجازى الان داخلا في الارادة مع الحقيقى ففات قيد الوحدة فلم يكن الاستعمال في المعنى الحقيقى وعلى هذا لا يرد عليه ما ليورد عليه بقوله ونزيد الحجة على مجازيته بان فيها الخ

نعم يرد عليه ما اوردنا سابقاً من عدم دخول الوحدة في الموضوع له فتأمل وهيهنا احتمال آخر اظهر بحسب اللفظ وهوان يراد بالدخول دخول الجزء في الكل لكن هذا ايضاً خارج عن محل النزاع كالاحتمال الذى فهمه المصنف اذ محل النزاع استعمال اللفظ في كلا المعنيين بحيث يكون كل منهما مناطا للحكم لااستعماله في المجموع من حيث المجموع.

واحتجّ القائل بكونه حقيقةَ ومجازاً: بأنّ اللفظ مستعمل في كلّ واحد من المعنيين. والمفروض أنّه حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر، فلكلّ واحد من الاستعمالين حكمه.

وجواب المانعين عن حجّة الجواز، ظاهرٌ بعد ماقرّروه في وجه التنافي.

وأمّا الحجّتان الأخيرتان، فهما ساقطتان بعد إبطال الأُولى [1]. وتزيد الحجّة على مجازيّته: بأنّ فيها خروجاً عن محلّ النزاع؛ إذ موضع البحث هو استعمال اللفظ فى المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقاً للاثبات والنفي، كما مرّ آنفاً في المشترك. وما ذكر في الحجّة يدلّ على أنّ اللّفظ مستعمل في معنى مجازىّ شامل للمعنى الحقيقيّ والمجازيّ [2] الأوّل، فهومعنى ثالث لهما. وهذا ممّا لانزاع فيه؛ فانّ النّافي للصحّة يجوّز إرادة المعنى المجازيّ الشامل ويسمّى ذلك بـ «عموم المجاز»، [3] مثل أن تريد بـ «وضع القدم» فى قولك: «لا أضع قدمى فى دار فلان» الدخول، فيتناول دخولها حافياً و هو

(١) قوله: تساقطان بعد ابطال الاولى

أي حجة الجواز مجملاً اذ كونه مجازاً وحقيقة ومجازا فرع على جواز الاستعمال فاذا بطل الجواز بما ذكره من المنافات بطلا وسيظهر من كلام المصنف انه لوكان المراد بالمعنى الحقيقى المدلول الحقيقى من دون اعتبارالوحدة والانفراد معه لا يعانده القرينةاللازمة الممجاز فلايبطل بما ذكر من المنافات وفيه نظرستعرفهُ

(٢) قوله: يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازى شامل للمعنى الحقيقى والمجازالخ

اقول: هذا ما ذكرناه سابقاً من انه يدل على ان المصنف فهم من الدخول في كلام المستدل شمول الكلى للجزئى وقد عرفت ما فيه.

(٣) قوله: يسمى ذلك بعموم المجاز.

اقول: الذى يظهرمن كلام بعض الاصوليين كصاحب الرّدود والنقود وغيره ان المسمى بعموم المجاز هواستعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز الذى هومحل النزاع كما سمى استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد بعموم الاشتراك لا ما ذكره المصنف والامر فيه سهل

الحقيقة، وناعلاً وراكباً وهما مجازان.

والتحقيق عندي في هذا المقام: أنّهم إن أرادوا بالمعنى الحقيقيّ الذي يستعمل فيه اللّفظ حينئذ تمام الموضوع له حتّى مع الوحدة الملحوظة في اللّفظ المفرد، كما علم في المشترك، كان القول بالمنع متوجّهاً، لانّ إرادة المجاز تعانده من جهتين: منافاتها للوحدة الملحوظة، ولزوم القرينة المانعة(١)؛ وإن أرادوا به: المدلول الحقيقيّ من دون اعتبار كونه منفرداً، كما قرّر في جواب حجّة المانع في المشترك، اتّجه القولُ بالجواز، لأنّ المعنى الحقيقيّ يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازيّاً للّفظ؛ فالقرينة اللازمة للمجاز لاتعانده(٢). وحيث كان المعتبر فى استعمال المشترك هو هذا المعنى، فالظاهر اعتباره هنا أيضاً. ولعلّ المانع فى الموضعين بناؤه على الاعتبار الآخر. وكلامه حينئذ متّجه، لكن قد عرفت أنّ النّزاع يعود معه لفظيّاً. ومن هنا يظهرضعف القول بكونه حقيقة ومجازاً حينئذ، فإنّ المعنيّ الحقيقيّ لم يُرَد بكماله، وإنّما أريد منه البعض، فيكون اللّفظ فيه مجازاً أيضاً.

---

(١) قوله: وتعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة

اقول: قدعرفت ان الوحدة غيرداخلة في الموضوع له وايضاً قد عرفت ان القرينة انما هى مانعة عن اراد. المعنى الحقيقى بدلا عن المجازى لا من انضمام ارادة اليه فاندفعت المعاندة من كلتا الجهتين ثم لا يخفى انه ربما يناقش ايضاً بعدتسليم اعتبار الوحدة ان الوحدة المعتبرة انما هى بالنسبة الى المعنى الحقيقى لا مطلقاً لكن يدفعها تبادر الوحدة في الاستعمال الذى هو مناط توهم اعتبار الوحدة في الموضوع له فانه حاصل بالنسبة الى المعنى المجازى ايضاً فتدبر

(٢) قوله: فالقرينة اللازمة للمجاز لاتعانده

اقول: فيه نظراذ القرينة كما هى صارفة عن ارادة المعنى الحقيقى صارفة ايضاً عن ارادة المعنى المجازى الاخر اذالقرينة لتعيين ارادة ذلك المجاز بخصوصه فعلى ما فهم المصنف من معنى الصرف يلزم الجمع بين المتنافيين هنا ايضاً وقدعرفت ما هوالحق فتأمل

(٢)

المطلب الثاني

في

الاوامر والنواهي

وفيه بحثان:

البحث الأول

في

الأوامر

[وفيه اثنا عشر اصلاً]

(١)
اصل

صيغة «إفعل» [١] ومافي معناها [٢] حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللّغة على الأقوى وفاقاً لجمهور الاصوليّين. وقال قوم: إنّها حقيقة في الندب فقط. وقيل: في الطلب، وهو: القدر المشترك بين الوجوب والندب. وقال علم الهدى رضى اللّه عنه: إنّها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظيّاً في اللّغة، وأمّا في العرف الشرعىّ فهي حقيقة في الوجوب فقط. وتوقّف في ذلك قوم فلم يدروا، أللوجوب هى أم للندب. وقيل: هي مشتركة بين ثلاثة أشياء: الوجوب، والندب، والاباحة. وقيل: هى للقدرالمشترك بين هذه الثلاثة وهوالإذن. وزعم قوم: أنّها مشتركة بين أربعة أمور، وهي الثلاثة السابقة، والتهديد وقيل فيها

---

(١) قوله: صيغة افعل الخ
انما عبر بهذه العبارة لا بقولهم الامر حقيقة في الوجوب اشارة الى انّ النزاع ههنا في صيغة الامرلا في لفظ «اَمَ رَ» فانه نزاع آخر

(٢) قوله: وما في معناها
يحتمل ان يكون المراد به سائر صيغ الامر ممالم يكن بوزن افعل و يحتمل ان المراداسماء الافعال التى بمعنى الامر كنزال وصه واشباههما

أشياء أُخر، لكنّها شديدة الشذوذ، بيّنة الوهن، فلاجدوى في التعرّض لنقلها.

لنا وجوه: الأوّل: أنّا نقطع بأنّ السيّد إذا قال لعبده: «إفعل كذا» فلم يفعل، عُدَّ عاصياً وذمّه العقلاء معلّلين حسنَ ذمّه بمجرّد ترك الامتثال، وهو معنى الوجوب.

لايقال: القرائن على إرادة الوجوب في مثله موجودة غالباً، فلعلّه إنما يفهم منها، لامن مجرّد الأمر.

لأنّا نقول: المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن، فليقدّر كذلك، لوكانت فى الواقع موجودة.[1] فالوجدان يشهد ببقاء الذمّ حينئذٍ عرفاً. وبضميمة أصالة عدم النقل إلى ذلك يتم المطلوب.

الثاني: قوله تعالى مخاطباً لابليس: ﴿**مامَنَعَك ألاّ تَسجُدَ إذ أمَرتُك**﴾. (سورة الاعراف ١٢) والمراد بالأمر: «اسْجُدُوا» في قوله تعالى: ﴿**وإذ قُلنا لِلمَلائكَةِ: اسْجُدُوا لآدَمَ؛ فَسَجَدُوا إلاّ إبليس**﴾ (سورة البقرة ٣٤) فانّ هذا الاستفهام ليس على حقيقته، لعلمه سبحانه بالمانع، وإنّما هو في معرض الانكار والاعتراض، ولو لا ان صيغة «اسْجُدُوا» للوجوب لما كان متوجّهاً.

الثالث: قوله تعالى: ﴿**فليَحذَرِالّذينَ يُخالِفُونَ عَن أمْرِهِ أن تُصيبَهُمْ فِتنَةٌ أو يُصيبَهُم عَذابٌ أليمٌ**﴾ (سورة النور ٦٣) حيث هدّد سبحانه مخالف الأمر، والتهديد دليل الوجوب.

فان قيل: الآية إنّمادلّت على أنّ مخالف الأمرمأمور بالحذر، ولا دلالة فى

---

(١) قوله: المفروض فيما ذكرنا انتفاء القرائن فليقدركل لوكانت في الواقع موجودة،
ربما يقال ان فرض الانتفاء لايستلزم وقوع الانتفاء فربما كان حكم النفس ببقاء الذم لانضمام القرائن وحصولها في النفس في الواقع وان فرض انتفائها نعم لوانتفت القرائن في الواقع وحكم الوجدان ببقاء الذم ينفع في المطلوب لكن الانصاف ان العرف يحكم بالذم على الترك لمجرد النظر الى الصيغة وهذا كاف

ذلك على وجوبه إلاّ بتقدير كون الأمر للوجوب،[1] وهو عين المتنازع فيه.

قلنا: هذا الأمر للايجاب والالزام قطعاً؛ إذ لامعنى لندب الحذر عن العذاب أوإباحته.[2] ومع التنزّل، فلا أقلّ من دلالته على حسن الحذر حينئذٍ. ولاريب أنّه إنّمايحسن عند قيام المقتضى للعذاب؛[3] إذ لو لم يوجد المقتضي، لكان الحذرُ عنه سفهاً وعبثاً. وذلك محال على اللّه سبحانه. وإذا ثبت وجود المقتضي، ثبت أنّ الامر للوجوب، لأنّ المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب، لاالمندوب.

فان قيل: هذا الاستدلال مبنيّ على أنّ المراد بمخالفة الأمر ترك المأمور به، وليس كذلك. بل المراد بها حمله على مايخالفه بأن يكون للوجوب أوالندب، فيحمل على غيره.

---

(١) قوله: الا بتقدير كون الامرللوجوب،
لا يخفى ان مناط الاستدلال ان الاية تدل على التهديد على مخالف الامر والتهديد لا يكون الا على مخالفة الواجب وما ذكره المعترض بظاهره ليس داخلا في شئ من المقدمتين فكانه استنبط دلالة الآية على التهديد من لفظ هذا الامر وظن ان دلالته عليه يتوقف على كون هذا الامر للوجوب فمنع ذلك يرجع الى منع دلالة الآية على التهديد ولا يخفى فساد ما ظن

(٢) قوله: اذ لامعنى لندب الحذر عن العذاب اواباحته الخ.
اقول: هذا مسلم بالنسبة الى العذاب المحقق و قوعه على تقدير عدم الحذر و اما بالنسبة الى العذاب المحتمل على تقدير عدم الحذر فغيرمسلم بل مثل ذلك كثيرالوقوع في الشرع مثل ندب ترك الطهارة عن الماء المشمس للحذرعن البرص المحتمل وندب فرق الشعر للحذرعن احتمال فرقه بمنشارمن النار.

(٣) قوله: انما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب
أي عند قيام المقتضى وان كان مقتضياً لاحتمال العذاب وليس مراده ان حسن الحذريستلزم قيام المقتضى للعذاب القطعى البتة حتى يكون في محل المنع ولايخفى ان قيام مقتضى احتمال العذاب كاف في كون الامرللوجوب اذ احتمال العذاب منفى على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم على اللّه تعالى فلاتغفل.

قلنا: المتبادر إلى الفهم من المخالفة هـوترك الامتثال والاتيان بالمأمور به. و أمّا المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم، غـيرمتبادرعند إطـلاق اللّفظ؛ فلا يصار إليه إلاّ بدليل. وكأنّها في الآية اعتبرت متضمّنة معنى الإعراض، فعدّيت بـ «عن».

فان قيل: قوله فى الآية: «عن أمره»، مطلق فلايعمّ، والمدّعى إفادته الوجوب في جميع الأوامربطريق العموم.

قلنا: إضـافة المصـدرعند عدم الـعهـد للعمـوم،[1] مثل «ضـرب زيد» و«أكل عمـرو». وآية ذلك جـواز الاسـتثناء منه، فانّه يصحّ أن يقـال في الآية: فليـحذر الذين يخـالفـون عـن أمـره إلاّ الأمـر الـفـلانيّ. على أنّ الاطـلاق كـاف[2] في

(١) قوله: اضافة المصدرعند عدم العهد للعموم،
قـديقال ان مـقتـضى العمـوم لو سلم تحقـقه ههنا بـالمعنى المصطلح في ا لاصول ان مـخالف جميع اوامره بالكليـة يوجب العقـاب وهذا لايستلـزم الاكون بعض اوامره للـواجب لاكون كلها للواجب كـما هوالمدعى ولايبعـدان يقال ان المتبادر من الاية الـشريفة على تقديرعموم لفظ امـره كون الحكم على كل فـرد فرد فـهى بمنزلة ان يقـال من خالف هذا الامـر فهـو في معرض العذاب ومن خالف ذلك الامر فكذا وهكذا فـتأمّل ثم انّ الظاهر استنباط العموم من تعليق الحكم بمخالفة امره من حيث انه امره يشعر بالعلية فيفيد العموم وكأنّ هذا هومراد من استفادالعموم من اضافة المصدر.

(٢) قوله: على ان الاطلاق كاف،
اقول: هذا انما يستقيم لوكان المراد بالمطلق المهيـة في ضمن أي فرد كان وللمعترض ان يقول لعل المقـصود من الاية الامر المطلـق المتحقق في ضـمن فرد مـعين فـان للمطلق اذا استـعمل باطلاقه استعمالين حقيقيّتين احدهما ارادة الماهية المتحقق في الواقع في ضمن فرد معين من حيث حـصول الماهيـة فيه نحـو قوله تعـالى وجاء رجل من اقصى المدينـة يسعى اذ لاشك ان المراد من الرجل المطلق المتحقق في ضـمن فرد معين وهذا الاستعمال ليس بمجـاز كـما صرّح به ائمة العربية ولاشك انه غير كـاف هنا والثـانى ارادة الماهية المتحقق في ضـمن أي فرد كان وهوكاف في ما نحن فيه فبدون القـرينة على الاحتمال الثانى لايتـم الدليل لكن الانصاف ان الظاهر من الاية الشريفة هنا الاحـتمال الثانى وبهذا يتم الدليل فاحـفظ هذا عسى ان ينفعك في مسئلة حمل المطلق على المقيد.

المطلوب؛ إذ لو كان حقيقة في غير الوجوب أيضاً، لم يحسن الذمّ والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الأمر.

الرابع: قوله تعالى: ﴿**وإذا قيل لَهُمُ ارْكَعُوا لايَركَعُونَ**﴾ (سورة المرسلات ٤٨).

وأنّه سبحانه ذمّهم على مخالفتهم للأمر، ولولا أنّه للوجوب لم يتوجّه الذمّ.

وقد اعترض أوّلاً بمنع كون الذمّ على ترك المأمور به، بل على تكذيب الرسل في التبليغ، بدليل قوله تعالى: ﴿**وَيْلٌ يَومئذٍ للمُكذِّبينَ**﴾ (سورة المرسلات ٤٩).

وثانياً: بأنّ الصيغة تفيد الوجوب عندانضمام القرينة إليها إجماعاً، فلعلّ الأمر بالركوع كان مقترناً بما يقتضي كونه للوجوب.

وأجيب عن الأوّل: بأنّ المكذّبين إمّا أن يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب أمرهم به، أوغيرهم. فان كان الاوّل، جاز أن يستحقّوا الذمّ بترك الركوع،[1] والويل بواسطة التكذيب، فانّ الكفّار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الأصول؛ وإن كانواغيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافياً لذمّ قوم بتركهم ما أُمروا به.

وعن الثاني: بانّه تعالى رتّب الذمّ على مجرّد مخالفة الأمر، فدلّ على أنّ الاعتبار به، لابالقرينة.

إحتجّ القائلون بأنّه للندب بوجهين:

أحدهما: قوله ﷺ: «إذاأمرتُكم بشيء فأتوا منهُ ماستطعتم». وجه الدلالة:

---

(١) قوله: فان كان الاول جازان يستحق الذم بترك الركوع

اقول: فيه انه خارج عن قانون المناظرة لان على المجيب اثبات ان الذم على ذلك ولا يكفيه الجواز والاحتمال وما ذكره المعترض انما هوبطريق الاحتمال والمنع والاستناد بقوله تعالى: ويل يومئذٍ للمكذبين والصواب في الجواب ان يقال ان الظاهر من الآية الشريفة ان الذم على مجرد عدم امتثال قوله اركعوا والاحتمالات الآتية البعيدة لاينافى الظهور.

أنّه ردّ الاتيان بالمأمور به إلى مشيّتنا، وهو معنى الندب.[١]

واجيب بالمنع من ردّه إلى مشيّتنا، وإنّما ردّه إلى استطاعتنا، وهو معنى الوجوب.[٢]

وثانيهما: أنّ أهل اللّغة قالوا: لافارق بين السؤال والأمر إلاّ بالرتبة؛ فانّ رتبة الآمر أعلى من رتبة السائل؛ والسؤال إنّما يدلّ على الندب؛ فكذلك الأمر، إذ لودلّ الأمر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر. وهوخلاف مانقلوه.

وأجيب: أنّ القائل بكون الأمر للايجاب، يقول: إن السؤال يدلّ عليه ايضاً لان صيغة «افعل» عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه. لكنّه لايلزم منه الوجوب؛ إذ الوجوب إنّما يثبت بالشرع، ولذلك لايلزم المسؤول القبول. وفيه نظر.[٣]

والتحقيق: أنّ النقل المذكور عن أهل اللّغة غير ثابت، بل صرّح بعضهم بعدم صحّته.

حجّة القائلين بأنّه للقدرالمشترك: أنّ الصيغة استعملت تارة في الوجوب،

(١) قوله: وهومعنى الندب.

اقول: لايخفى انه لايدل على كونه صيغة الامر لغة للندب بل لوتم لدل على امتناع ان الشارع بين ان مراده باوامره الندب بل نقول ربما يشعر البيان على ان الندب غيرمعناه الحقيقى اذ لوكان معناه الحقيقى لم يحتج الى البيان.

(٢) قوله: وهومعنى الوجوب،

اقول: لايخفى انما يستقيم هذا اذا كان امر فأتوا بطريق الوجوب وهوغيرظاهر الا ان يقال ان هذا بطريق المنع ويكفيه الاحتمال فتأمل.

(٣) قوله: وفيه نظر:

اقول: ذكرابن المصنف ان وجه النظران المدعى ثبوت الوجوب لغة فقول المجيب ان الوجوب انما يثبت بالشرع لاوجه له و ايضاً الظاهر من كلامه الفرق بين الوجوب والايجاب والحال انه لافرق بينهما الا بالاعتبار انتهى.

كقوله تعالى: «أقيموا الصَّلاةَ»، وأُخرى في الندب، كقوله: «فَكاتِبُوهُم»، فانكانت موضوعة لكلّ منهما لزم الاشتراك أولأحدهما فقط لزم المجاز؛ فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهو طلب الفعل، دفعاً للاشتراك والمجاز.

والجواب: أنّ المجاز، وإن كان مخالفاً للأصل، لكن يجب المصيرُ إليه إذا دلّ الدليل عليه. وقد بيّنا بالأدلّة السابقة أنّه حقيقة في الوجوب بخصوصه؛ فلابدّ من كونه مجازاً فيماعداه، وإلاّ لزم الاشتراك المخالف للأصل المرجوح بالنسبة إلى المجاز، إذا تعارضا، على أن المجاز لازم بتقدير وضعه للقدرالمشترك (١) أيضاً؛ لأنّ استعماله في كلّ واحد من المعنيين بخصوصه مجاز، حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصيّة، فيكون استعماله فيه معها استعمالاً في غيرما وضع له. فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك، سواء جُعِل حقيقةً ومجازاً، او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوّز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقلّ منه بتقدير القدر المشترك؛ لأنّه في الأوّل مختصّ بأحد المعنيين، وفي الثاني حاصل فيهما.

وربّما تُوُهّم تساويهم، باعتبارأنّ استعماله في القدر المشترك على الأوّل مجازٌ، فيكون مقابلاً لاستعماله في المعنى الآخرعلى الثاني، فيتساويان.

وليس كما تُوُهّم، لأنّ الاستعمال في القدر المشترك، إن وقع، فعلى غاية الندرة والشذوذ، فأين هو من اشتهارالاستعمال في كلّ من المعنيين وانتشاره.

---

(١) قوله: على ان المجاز لازم على تقدير وضعه للقدرالمشترك .

اقول: للمستدل ان يقول انما يثبت استعماله فيهما مطلقاً وهولايستلزم كونه مجازا فيهما على تقديروضعه للقدرالمشترك و لم يثبت استعماله في كل واحد من الخصوصيتين حتى يلزم المجاز فاستعماله في الفردين من حيث حصول الكلى فيهما واتحادهما مع الكلى وانما علمت الخصوصية من دليل خارج ومثل هذا الاستعمال في الفرد ليس مجازا كما صرح به المحققون.

وإذا ثبت أنّ التجوّز اللازم على التقدير الأوّل أقلّ، كان بالترجيح ـ لولم يقم عليه الدليل ـ أحقّ.[1]

احتجّ السيّد المرتضى ـ رضى اللّه عنه ـ على أنّها مشتركة لغة بأنّه لاشبهة في استعمال صيغة الأمر فى الايجاب والندب معاً في اللغة، والتعارف، والقرآن، والسنّة،[2] وظاهرالاستعمال يقتضي الحقيقة، وإنّما يُعدَلُ عنها بدليل.

قال: «وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين أو الأشياء إلاّ كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة».

واحتجّ على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة إلى العرف الشرعىّ: بحمل الصحابة كلّ أمر ورد في القرآن أو السنّة على الوجوب، وكان يناظر بعضهم بعضاً فى مسائل مختلفة، ومتى أورد أحدهم على صاحبه أمراً من اللّه سبحانه او من رسوله، ﷺ، لم يقل صاحبه هذا أمر، والأمر يقتضي الندب، أوالوقف بين الوجوب والنّدب، بل اكتفوا في اللّزوم والوجوب بالظاهر. وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم أيضاً: أنّ ذلك من شأن التابعين لهم، و تابعي التابعين. فطال ما اختلفوا وتناظروا، فلم يخرجوا عن القانون الّذي ذكرناه. وهذا يدلّ على قيام الحجّة عليهم بذلك حتّى جرت عادتهم، وخرجوا عمّا يقتضيه مجرّد وضع اللّغة في هذا الباب.

---

(١) قوله: لو لم يقم عليه دليل أحق،
أي فكيف اذا قام عليه الدليل كما ذكرناه.

(٢) قوله: اللغة والتعارف والقرآن والسنة
اقول: لعل مراد السيدان مقتضى ظاهرالاستعمال في جميع المذكورات يقتضى كونه حقيقة فيهما لكن الدليل دل في استعمال الشرع على خلاف ذلك الظاهر و بقى اللغة على حالها من مقتضى الظاهراى الاشتراك فلاينافى هذا ما سيذكره من ان في عرف الشرع للوجوب واندفع ما سيورد المصنف من المنافات.

قال ـ رحمه اللّه ـ : «وأمّا أصحابنا، معشر الامامية، فلايختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه، وإن اختلفوا في أحكام هذه الألفاظ في موضوع اللّغة، ولم يحملوا قطّ ظواهر هذه الألفاظ الاّ على ما بيّناه، ولم يتوقّفوا على الأدلّة. وقد بيّنا في مواضع من كتبنا: أنّ إجماع أصحابنا حجّة». (الذريعة ج١ ص٥٢)

والجواب عن احتجاجه الأوّل: أنّا قد بيّنا أنّ الوجوب هو المتبادر من إطلاق الأمر عُرفاً، ثمّ إنّ مجرّد استعمالها في الندب لايقتضي كونه حقيقة ايضاً، بل يكون مجازاً؛ لوجود أماراته، وكونه خيراً من الاشتراك. وقوله: «إنّ استعمال اللّفظة الواحدة في الشيئين او الأشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة»، إنّما يصحّ إذا تساوت نسبة اللفظة إلى الشيئين أو الاشياء في الاستعمال، أمّا مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما أشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز، فلا. وقد بيّنا ثبوت التفاوت.

وأمّا احتجاجه على أنّه في العرف الشرعيّ للوجوب، فيحقّق ما ادّعيناه، إذ الظاهر أنّ حملهم له على الوجوب إنّما هو لكونه له لغة، ولأنّ تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللّفظ عن موضوعه اللّغويّ، وهو مخالف للأصل. هذا، ولايذهب عليك أنّ ما ادّعاه[1] في أوّل الحجّة، [من] استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن والسّنّة، مناف لماذكره من حمل الصحابة كلّ امر ورد في القرآن أو السّنّة على الوجوب، فتأمّل!.

احتجّ الذاهبون إلى التوقّف: بأنّه لو ثبت كونه موضوعاً لشيء من المعاني، لثبت بدليل. واللاّزم منتف؛ لأنّ الدليل إمّا العقل، ولامدخل له، وإمّا النقل،

---

[1]) قوله: لا يذهب عليك ان ماادعاؤه.
اقول: قد عرفت دفعة ويحتمل ان قوله فتأمل اشارة الى ما ذكرناه فاللّه اعلم

وهو إمّا الآحاد، ولايفيد العلم، أو التواتر، والعـادة تقتضي بامتناع عدم الاطلاع على التواترممّن يبحث ويجتهد في الطلب. فكان الواجب أن لايختلف فيه.

والجواب: منع الحصر؛ فانّ ههنا قسـماً آخر، وهوثبوته بالأدلّة الّتي قدّمناها، ومرجعها الى تتبّع مظانّ استعمال اللفظ والأمارات الدالّة على المقصود به عند الاطلاق.

حجّة من قال بالاشتراك بـين ثلاثة أشياء: استعماله فيهـا، على حذو ماسبق في احتجاج السيد «ره» على الاشتراك بين الشيئين. والجواب، الجواب.

وحجّة القائل بأنّه للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الإذن، كحجّة من قال بأنّه لمطلق الطلب: وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب. وجوابها كجوابها.

واحتجّ من زعم أنّها مشتركة بين الأمور الأربـعة بنحو ما تقدّم في احتجاج من قال بالاشتراك. وجوابه مثل جوابه.

فائدة:

يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّة عن الأئمـة عليهم السلام: أنّ استعمال صـيغـة الأمرفي الـندب كـان شايعـاً في عـرفـهم، بحـيث صـار من المجـازات الراجحة[1] المساوى احـتمالهـا من اللّفظ لاحـتمال الحقـيقة عند انـتفاء المرجّح الخـارجيّ؛ فـيشـكل التعـلّق في إثبات وجـوب أمـر بمجـرّد ورود الأمـر به منهم عليهم السلام.

---

(١) قوله: بحيث صارمن المجازات الراجحة الخ،

لايخفى انّ شـيوع الاسـتعمال في الندب مع القـرينة لايستلزم تسـاوى الاحتمـالين في المجرد عن القرينة نـعم ا ن ثبت شيوع الاسـتعمـال بدون القرينة المقـارنة بان يكون اسـتعمالهم فـيه مطرداً ويعلم بدليل منفصل ان مـرادهم الندب فلايبعد ما ذكـر وكأن هذا مراد المصنف لكن اثبات مثل هذا ا لشيوع لا يخلو من اشكال فتدبّر.

(٢)
أصل

الحقّ أنّ صيغة الأمر بمجرّدها، لاإشعارَ فيها بوحدة ولاتكرار، وإنّما تدلّ على طلب الماهيّة. وخالف في ذلك قوم فقالوا: بافادتها التكرار، ونزّلوها منزلةَ أن يقال: «إفعل أبداً»، وآخرون فجعلوها للمرّة من غير زيادة عليها،[1] وتوقّف في ذلك جماعة فلم يدروا لأيّهماهي.

لنا: أنّ المتبادر من الأمرطلبُ إيجاد حقيقة الفعل، والمرّة والتكرار خارجان عن حقيقة، كالزمان والمكان ونحوهما. فكما أنّ قول القائل: «إضرب» غير متناول لمكان ولازمان ولاآلة يقع بها الضرب، كذلك غيرمتناول للعدد فى كثرة ولاقلّة. نعم لمّاكان أقلّ مايمتثل به الأمر هوالمرّة، لم يكن بدّ من كونها مرادة، ويحصل بها الامتثال، لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالأمربها.

وبتقرير آخر: وهو أنّا نقطع بأنّ المرّة والتكرار من صفات الفعل، أعني المصدر، كالقليل والكثير؛ لأنّك تقول: اضرب ضرباً قليلاً، أو كثيراً، أومكرّراً،

---

(١) قوله: وآخرون حيث جعلوها للمرة من غير زيادة عليها.

اقول: يظهر من كلام المصنف و كلام بعض المحققين كشارح الشرح ان من قال انه للتكرار قال يأثم المكلف بترك التكراروومن قال انه لطلب الماهية قال انه لا اثم على ترك التكرارلكن لو فعل ثانياً وثالثاً فصاعداً كان ممتثلاً ومثاباً بفعل الماهية في كل مرة و من قال انه للمرة قال يحصل الامتثال بالمرة الاولى خاصة ولو اتى به بعد ذلك لايكون امتثالا ولاثواب له ولايخفى ضعف القول بالماهية على هذا التقدير كما ستعلم والذى يظهر من كلام الشهيد الثانى رحمه اللّه في تمهيد القواعد وكلام الفاضل الشيرازى في حواشى المختصران من قال بالمرة قال بالمنع من الزيادة ومن قال بالماهية قال بالسكوت عن الزيادة نفياً واثباتاً ولايخفى على هذا ضعف القول بالمرة مع عدم انطباق دليلهم على هذا اصلاً.

أوغير مكرّر، فتُقيّدُه بالصفات المختلفة. ومن المعلوم أنّ الموصوف بالصّفات المتقابلة لادلالة له على خصوصيّة شيء منها. ثمّ إنّه لاخفاء في أنّه ليس المفهوم من الأمر إلاّ طلب إيجاد الفعل أعني المعنى المصدريّ؛ فيكون معنى «إضرب» مثلاً طلب ضرب مّا، فلايدلّ على صفة الضرب، من تكرارأو مرّة أو نحو ذلك.

ومايقال: من أنّ هذا إنّما يدلّ على عدم إفادة الأمر الوحدة أو التكرار بالمادّة، فلم لايدلّ عليهما بالصيغة؟.

فجوابه: أنّا قد بيّنا انحصار مدلول الصيغة[١] بمقتضى حكم التبادر في طلب إيجاد الفعل. وأين هذا عن الدلالة على الوحدة او التكرار؟.

احتجّ الأوّلون بوجوه:

أحدها: أنّه لو لم تكن للتكرار، لما تكرّر الصوم والصلاة. وقد تكرّرا قطعاً.

والثاني: أنّ النّهي يقتضي التكرار، فكذلك الأمر، قياساً عليه، بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب.

والثالث: أنّ الأمر بالشيء نهي عن ضدّه، والنهي يمنع عن المنهيّ عنه دائماً؛ فيلزم التكرار في المأمور به.

والجواب عن الأوّل: المنع من الملازمة؛ إذ لعلّ التكرار إنّما فهم من دليل آخر، سلّمنا، لكنه معارض بالحجّ؛ فانّه قد أُمربه، ولاتكرار.

وعن الثاني من وجهين: أحدهما ـ أنّه قياس في اللّغة، وهو باطل، وإن قلنا بجوازه في الأحكام. وثانيهما ـ بيان الفارق، فانّ النهي يقتضي انتفاء الحقيقة،

(١) قوله: فجوا به أنّا قد بيّنا انحصار مدلول الصيغة

اقول: انحصارمدلول الصيغة في طلب ايجاد الفعل لاينافى كون الامر للتكرار اوالمرة فان من قال باحدهما قال معنى لطلب ذلك و كان غرض المصنف انحصار مدلوله في طلب ليس معناه احدالامرين وهوغيربعيد عندالانصاف لكن عبارة المصنف قاصرة عنه.

وهو إنّما يكون بانتفائها فى جيمع الأوقـات، والأمر يقتضى إثباتها وهو يحصل بمرّة، و أيضاً التكرار فى الأمر مانع من فـعل غير المأموربه،[1] بخلافه في النهي، إذ التروك تجتمع وتجامع كلّ فعل.

وعن الثـالث: بعـد تسليم كـون الأمـر بالشـيء نهـيـاً عن ضـدّه، أو تخـصيـصه[2] بالضـدّ العامّ وإرادة الـترك منه، مَنُع كـون النهي الذي في ضـمن الأمر مانعـاً عن المنهيّ عنه دائماً، بل يتفرّع على الأمـرالذى هو فى ضمنه؛ فان كـان ذلك دائماً فـدائماً، وإن كـان في وقت، ففي وقت. مـثلاً الأمـر بالحركـة دائماً يقتضى المنع من السكون دائماً، والأمر بالحركة في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها، لادائماً.

واحتجّ من قال بالمرّة بأنّه إذا قال السيّد لعبده: أُدخُل الدّار، فدخلها مرّة عُدَّ ممتثلاً عرفاً، ولوكان للتكرار لما عُدَّ

والجواب: أنّه إنّماصار ممتثلاً، لأنّ المأموربه ـ وهوالحقيقة ـ حصل بالمرّة، لا لأنّ الأمر ظاهر في المرّة بخصوصها، إذ لوكان كذلك لم يصدق الامتثـال فيما بعدها[3].

(١) قوله: التكرار في الامر مانع من فعل غيرالمأمور به،
فيـه نظر اذ من قال بالتكرار قـال انه للتكرار الممكن عقـلاً وشرعاً كـما صرح به الآمدي في الاحكام فلايلزمه التكرار في زمان يمنع من فعل غيـرالمأمور به مما يلزم فعله شرعاً اوعقلاً لانه تكرارغيرممكن فلايكون التكرار على مذهبه مانعاً عن فعل غيره مما يجب فعله فتدبر.

(٢) قوله: اوتخصيصه،
أي تخصـيص ما ذكـر من الضدفى كلام المستدل بالضـد العام حـتى لاتقبل المنع المشـاراليه بقـوله بعد تسليـم الخ الذى وقع التجـاوز عنه بطريق المماشـاة فانه على تقـدير التـخصـيص المذكورلا يقبل المنع حتى يتجاوز عنه مماشاة.

(٣) قوله: لم يصدق الامتثال فيما بعدها،
لايخفى و روده على مـااختاره ايضـاً اذ الحقيقـة تحصل في المرة الاولى فلايبـقى بعدها طلب حتى يصـدق الامتـثال فـانه لو بقى الطلب بعدها فـامّا ان يكون بطريق الوجوب فـيلزم الاثم

ولاريب في شهادة العرف بأنّه لو أتى بالفعل مرّة ثانية وثالثة لعُدَّ ممتثلاً وآتياً بالمأموربه. وماذاك إلاّ لكونه موضوعاً للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار، وهو طلب إيجاد الحقيقة، وذلك يحصل بأيّهما وقع.

واحتجّ المتوقّفون: بمثل مامرّ، من أنّه لو ثبت، لثبت بدليل، والعقل لامدخل له، والآحاد لاتفيد، والتواتر يمنع الخلاف.

والجواب: على سَنَن ما سبق بمنع حصرالدّليل فيما ذكر؛ فانّ سبق المعنى إلى الفهم من اللّفظ أمارة وضعه له، وعدمهُ دليلٌ على عدمه. وقدبيّنا أنّه لايتبادر من الأمر إلاّ طلبُ إيجاد الفعل، وذلك كاف في إثبات مثله.

(٣)
أصل

ذهب الشيخ ـ رحمه اللّه ـ و جماعة إلى أنّ الأمر المطلق يقتضى الفور والتعجيل؛ فلو أخّر المكلّف عصى،[١] وقال السيّد ـ رضي اللّه ـ هو مشترك بين الفور والتراخي؛ فيتوقّف في تعيين المراد منه على دلالة تدلّ على ذلك.

وذهب جماعة، منهم المحقّق أبوالقاسم ابن سعيد، والعلاّمة ـ رحمهما اللّه تعالى ـ إلى أنّه لايدلّ على الفور، ولاعلى التراخى، بل على مطلق الفعل،

بترك التكراروهو لايقول به او بطريق الندب اذ لااقل منه فيلزم استعمال صيغة واحدة في الوجوب والندب معاً في استعمال واحد فتأمل.

(١) قوله: فلواخر المكلف عصى

هذا مشعر بان مرادهم بوجوب الفور والتعجيل العصيان بالتاخير لاعدم الصحة في الزمان المتراخى فان الظاهر من كلام البعض عدم الخلاف في صحة الفعل في الزمان المتراخى كما يظهر من كلام المرتضى رحمه اللّه عليه في الذريعة وغيره وادلة القائلين بالفور على تقديرتمامها انما يدلّ على العصيان بالتأخير لاعدم الصحة وسيأتى الكلام عليه فتأمل.

وأيّهما حصل كان مُجزياً. وهذا هوالأقوى.

لنا: نظيرماتقدّم في التكرار، من أنّ مدلول الأمر طلب حقيقة الفعل، والفور والتراخي خارجان عنها، وأنّ الفور والتراخي من صفات الفعل، فلا دلالة له عليهما.

حجّة القول بالفور أمور ستّة:

الأوّل: أنّ السيّد إذا قال لعبده: اسقني؛ فأخّر العبد السّقي من غير عذر، عدّ عاصياً، وذلك معلوم من العرف. ولولا إفادته الفور، لم يُعدّ عاصياً.

وأجيب عنه: بأنّ ذلك إنّما يفهم بالقرينة؛ لأنّ العادة قاضية بأنّ طلب السّقي إنّما يكون عند الحاجة إليه عاجلاً، ومحلّ النزاع ماتكون الصيغة فيه مجرّدة.

الثاني: أنّه تعالى ذمّ إبليس لعنه اللّه، على ترك السجود لآدم عليه السلام، بقوله سبحانه: ﴿**ما مَنَعَكَ ألاّ تَسجُدَ إذْ أمَرْتُك**﴾ (سورة الاعراف ١٢) ولولم يكن الأمر للفور لم يتوجّه عليه الذمّ، ولكان له أن يقول: إنّك لم تأمرني بالبدار، وسوف أسجد.

والجواب: أنّ الذمّ باعتبار كون الأمر مقيّداً بوقت معيّن. ولم يأت بالفعل فيه. والدليل على التقييد قوله تعالى: ﴿**فَاِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَختُ فيه مِن رُوحي فَقَعُوالَهُ ساجدينَ**﴾ (سورة الحجر-٢٩)

الثالث: أنّه لو شرع التأخير لوجب أن يكون إلى وقت معيّن، واللاّزم منتف. أمّا الملازمة، فلأنّه لو لاه لكان إلى آخر أزمنة الامكان اتفاقاَ، ولا يستقيم؛ لأنّه غير معلوم، والجهل به يستلزم التكليف بالمحال؛ إذ يجب على المكلّف حينئذ أن لا يؤخّر الفعل عن وقته، مع أنّه لايعلم ذلك الوقت الذي كلّف بالمنع عن التأخير عنه. وأمّا انتفاء اللاّزم فلأنّه ليس في الأمر إشعارٌ بتعيين الوقت، ولاعليه دليل من خارج.

والجواب: من وجهين: **أحدهما:** النقض بما لوصرّح بجواز التأخير؛ إذ لانزاع فى إمكانه. وثانيهما - أنّه إنّما يلزم تكليف المحال لوكان التأخير متعيّناَ،

إذ يجب حينئذٍ تعريف الوقت الذي يؤخّر إليه. وأمّا إذا كان ذلك جائزاً فلا، لتمكّنه من الامتثال بالمبادرة، فلايلزم التكليف بالمحال.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَسارِعُوا الى مَغْفِرَة مِنْ رَبّكُمْ﴾ (سورة آل عمران ١٣٣)، فانّ المراد بالمغفرة سببها، وهوفعل المأموربه، لاحقيقتها، لأنّها فعل اللّه سبحانه، فيستحيل مسارعة العبد إليها، وحينئذٍ فتجب المسارعة إلى فعل المأموربه. وقوله تعالى: ﴿فَاستَبِقُوا الخَيرات﴾؛ (سورة المائدة ٤٨) فانّ فعل المأموربه من الخيرات؛ فيجب الاستباق إليه. وإنّما يتحقق المسارعة والاستباق بأن يفعل بالفور.

واجيب: بأنّ ذلك محمول على أفضليّة المسارعة والاستباق، لاعلى وجوبهما، وإلاّ لوجب الفور، فلا يتحقّق المسارعة والاستباق؛ لأنّهما إنّما يتصوّران في الموسّع دون المضيّق، ألا ترى أنّه لايقال، لمن قيل له «صُم غداً»، فصام: «إنّه سارع إليه واسْتبق». والحاصل: أنّ العرف قاض بأنّ الاتيان بالمأموربه فى الوقت الّذي لايجوز تأخيره عنه لايسمّى مسارعة واستباقاً؛ فلابدّ من حمل الأمر في الآيتين على الندب، وإلاّ لكان مفاد الصيغة فيهما منافياً لماتقتضيه المادّة. وذلك ليس بجائز فتأمّل!.

الخامس: أنّ كلّ مخبر كالقائل: «زيد قائم، وعمرو عالم»، وكلّ منشىء كالقائل: «هي طالق، وأنت حرٌّ»، وإنّما يقصد الزمان الحاضر. فكذلك الأمر، إلحاقاً له بالأعمّ الأغلب.

وجوابه: أمّا أوّلاً فبأنّه قياس في اللّغة، لأنّك قِست الأمر في افادته الفورعلى غيره من الخبر والانشاء، وبطلانه بخصوصه[1] ظاهر. وأمّا ثانياً فبالفرق بينهما

(١) قوله: وبطلانه بخصوصه ظاهر.

اقول: أي بطلان القياس في اللغة بخصوصه ظاهر وان لم يكن بطلان مطلق القياس ظاهراً ولا مسلماً.

بأنّ الامر لايمكن توجّهه إلى الحال، إذا لحاصل لايطلب، بل الاستقبال، إمّا مطلقاً، وإمّا الاقرب إلى الحال الذي هو عبارة عن الفور، وكلاهما محتمل؛ فلايصار إلى الحمل على الثاني إلاّ لدليل.

السادس: أنّ النهي يفيده الفور، فيفيده الأمر؛ لأنّه طلب مثله. وأيضاً الأمر بالشيء نهي عن أضداده، وهو يقتضى الفور بنحو مامرّ في التكرار آنفاً.

وجوابه: يعلم من الجواب السابق؛ فلايحتاج إلى تقريره.

احتجّ السيّد ـ رحمه اللّه ـ بأنّ الأمر قد يرد في القرآن واستعمال أهل اللّغة ويراد به الفور، وقد يرد ويراد به التراخي. وظاهر استعمال اللّفظة في شيئين يقتضي أنّها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما. وأيضاً فانه يحسن بلا شبهة أن يستفهم المأمور ـ مع فقد العادات والأمارات ـ: هل أريد منه التعجيل أو التأخير؟ والاستفهام لايحسن إلاّمع الاحتمال في اللفظ. (الذريعة ج١ ص ١٣١)

والجواب: أنّ الّذي يتبادر من إطلاق الأمر ليس إلاّ طلب الفعل.[1] وأمّا الفور والتراخي فانّهما يفهمان من لفظه بالقرينة. ويكفي في حسن الاستفهام[2] كونه موضوعاً للمعنى الأعمّ، إذ قد يستفهم عن أفراد المتواطي لشيوع التجوّز

---

(١) قوله: ان الذى يتبادر من اطلاق الامرليس الاطلب الفعل الخ

حاصله منع ان الامربمجرده مستعمل في خصوص الفور والتراخى حتى يقتضى كونه حقيقة فيهما بل مستعمل فيما هواعم منهما والخصوصية يفهم من شئ آخرمما ينضم الى الصيغة.

(٢) قوله: يكفى في حسن الاستفهام الخ،

هذا جواب عن قوله وايضا فانه يحسن الخ وانما ذكر في السند شيوع التجوز به من احدهما ولم يكتف في السند بأنَّ الاستفهام لعله لتحقيق المخاطب ارادة المتكلم أي فرد من الاعم بلامجازلانه على هذا للمستدل ان يقول لاحاجة الى الاستفهام اذ بعد ما علم المأمور ان اللفظ موضوع للماهية الشاملة للفردين يصح له الاتيان باى فرد كان ويبرأ ذمته لو قيل فعل الآخر فيحسن الاستفهام لرفع الاحتمال ويحسن الجواب بالتخيير كما ذكرفتأمل.

به عن أحدها، فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال. ولهذا يحسن فيما نحن فيه أن يجاب بالتخيير بين الامرين، حيث يراد المفهوم من حيث هو، من دون أن يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ. ولوكان موضوعاً لكلّ واحد منهما بخصوصه، لكان في إرادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللّفظ وارتكاب للتجوّز، ومن المعلوم خلافه.

فائدة:

إذا قلنا: بأنّ الأمر للفور، ولم يأت المكلّف بالمأمور به في أوّل أوقات الامكان؛ فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا؟ ذهب إلى كلٍّ فريقٌ.

احتجّوا للأوّل: بأنّ الأمر يقتضى كون المأمور فاعلاً على الاطلاق، وذلك يوجب استمرار الامر. وللثانى: بأنّ قوله: إفعل يجري مجرى قوله: إفعل في الآن الثاني من الأمر، ولوصرّح بذلك، لما وجب الاتيان به فيما بعدُ. هكذا نقل المحقّق والعلامة الاحتجاج، ولم يُرجّحا شيئاً.

وبنى العلاّمة الخلاف على أنّ قول القائل: افعل، هل معناه: إفعل في الوقت الثاني، فان عصيت ففي الثالث؟، وهكذا، أو معناه: إفعل فى الزمن الثانى، من غير بيان حال الزمن الثالث ومابعده؟. فان قلنا بالأوّل اقتضى الأمر الفعل في جميع الأزمان، وإن قلنا بالثاني لم يقتضيه، فالمسألة لغويّة. وقد سبقه إلى مثل هذا الكلام بعض العامّة.

وهو وإن كان صحيحاً إلاّ أنّ قليل الجدوى، إذالاشكال إنّما هو في مدرك الوجهين الذين بنى عليهما الحكم، لافيهما. فكان الواجب أن يبحث عنه.

والتحقيق في ذلك: أنّه الأدلّة الّتي استدلّوابها على أنّ الأمر للفور ليس

مفادُها، على تقدير تسليمها، متّحداً، بل منها ما يدلّ على أنّ الصيغة بنفسها تقتضيه، وهو أكثرها. ومنها مالايدلّ على ذلك، وإنّما يدلّ على وجوب المبادرة إلى امتثال الأمر، وهو الآيات المأمور فيها بالمسارعة والاستباق.

فمن اعتمد في استدلاله على الأُولى، ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي أوّل أوقات الامكان مفرّ، لأنّ إرادة الوقت الاوّل على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الأمر، فكان بمنزلة أن يقول: «أو جبت عليك الأمر الفلانيّ في أوّل أوقات الامكان» ويصير من قبيل الموقت. ولاريب في فواته بفوات وقته. [1]

ومن اعتمد على الأخيرة، فله أن يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني؛ لأنّ الأمر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمأموربه في أيّ وقت كان، وأيجاب المسارعة والاستباق لم يصيّره موقّتاً وإنّما اقتضى وجوب المبادرة، فحيث يعصي المكلّف بمخالفته، يبقى مفاد الأمر الأوّل بحاله. هذا.

---

(١) قوله: فيصير من قبيل الموقت ولاريب في فواته بفوات وقته

اقول: صيرورته كالموقت محل التامل اذيمكن ان يقال انه على تقدير دلالة الصيغة على الفورليس تضاد في طلب خصوصية الزمان الاول بل ربما كان المقصود تعجيل حصول المأمور به فان فات في الزمان الاول بقى حكم التعجيل في الزمان الثانى وهكذا بخلاف الموقت بالوقت المعين فانه نص في كون الزمان المعين مطلوبا فيفترقان وعلى تقدير التسليم يمكن منع المقدمة الثانية وهى قوله لاريب في فواته بفوات وقته كيف وهومعركة للآراء وقد قال جمٌ غفير بكون القضاء بالامرالاول بناءً على ان الامر بالشيءِ في الوقت المعين ينحل بطلب شيئين الماهية المطلقة وتحصيلها في ذلك الوقت فاذ افات المطلوب الاول فيجب على الامور تحصيل الماهية المطلقة نعم من قال إنَّ القضاء بالامر الجديد قال بفواته بفوت الوقت فلابد في تحقيق المقام من تحقيق هذين القولين وترجيح مبنى احدهما وقد فصلناه في حواشى المختصر وقوينا كون القضاء بامر جديد فظهر مما ذكرنا ان مجرد كون الفور مدلول الصيغة لايكفى في تحقيق المقام.

وإن كان غيرسبب، وإنّما هو مقدّمة للفعل وشرط فيه، لم يجب[1] أن يعقل من مجرّد الأمر أنّه أمربه».

ثمّ أخذ في الاحتجاج لماصار إليه، وقال في جملته: «إنّ الأمر ورد في الشريعة على ضربين؛ احدهما يقتضي إيجاب الفعل دون مقدّماته، كالزكاة والحجّ، فانّه لايجب علينا أن نكتسب المال، ونُحصّل النصاب، ونتمكّن من الزاد والراحلة. والضرب الآخريجب فيه مقدّمات الفعل كمايجب هو في نفسه، وهو الصلاة وماجرى مجراها بالنسبة إلى الوضوء. فاذا انقسم الأمر في الشرع إلى قسمين، فكيف نجعلهما قسماً واحداً»؛ (الذريعة ج١ ص٨٣)

وفرّق في ذلك بين السبب وغيره،[2] بأنّه محال أن يوجب علينا المسبّب بشرط اتّفاق وجود السبب؛ إذ مع وجود السبب لابدّمن وجود المسبّب، إلاّ أن يمنع مانع. ومحال ان يكلّفنا الفعل بشرط وجود الفعل، بخلاف مقدمات الافعال. فانّه يجوز أن يكلّفنا الصلاة بشرط أن يكون قد تكلّفنا الطهارة،[3]

---

(١) قوله: وان كان غيرسبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب الى آخره،
غرض السيّد انه لايجب غيرالسبب لانه يحتمل كونه من مقدمات الواجب المقيد لا انه على تقدير كونه من مقدمات الواجب المطلق ايضاً لايجب فتوهموا من كلامه انه حكم بعدم وجوب غيرالسبب مع كونه من مقدمات الواجب المطلق ايضاً.

(٢) قوله: وفرق في ذلك بين السبب وغيره
أي فرق السيد رحمه اللّه في ما ذكر من كون الامر على ضربين بين السبب و غيره فحكم في السبب انه من الضرب الثاني فيحكم بوجوبه قطعاً بخلاف غيرالسبب فانه يحتمل انه من الضرب الاول أي من مقدمات الواجب المقيد فلايحكم بوجوبه ما لم يعلم بدليل خارج ان الواجب بالنسبة اليه و اجب مطلقاً.

(٣) قوله: بشرط ان يكلّفنا الطهارة
الظاهران تَكَلّفنّا هيهنا بصيغة المتكلم مع الغير من ماضي التفعل أي فعلنا الطهارة وارتكبنا الكلفة في فعلها وقوله يَكَلفنا الصلوة بصيغة المضارع من التفعيل.

كما في الزكاة والحجّ[1]. وبنى على هذا فى الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعيّة، بأنّ إقامة الحدود واجبة،[2] ولايتمّ إلاّبه.

وهذا كما تراه، ينادي بالمغايرة[3] للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الأصل. وما اختاره السيّد فيه محلّ تامّل،[4] وليس التعرّض لتحقيق حاله هنا بمهمّ.

فلنعُد إلى البحث في المعنى المعروف، والحجّة لحكم السبب فيه: أنّه ليس محلَّ خلاف يعرف، بل ادّعى بعضهم فيه الاجماع، وأنّ القدرة غير حاصلة

---

(١) قوله: كما في الزكوة والحج

أي كما ان الزكوة كان تكليفاً بعد حصول النصاب والحج بعد حصول الاستطاعة يجوز ان يكون التكليف بالصلوة بعد حصول الوضوء او بشرط وقوعه.

(٢) قوله: بان اقامة الحدود واجبة،

هذا هواستدلال المعتزلة و حاصل استدلالهم ان اقامة الحدود واجبة ولايتم الا بوجود الامام فيكون نصب الامام واجباً وحاصل النقض ان هذا يمكن ان يكون من قبيل الضرب الاوّل من الاوامرالوارد: في الشرع فيكون كالحج والزكوة أي واذا وجد الامام يجب الحدود والا فلا ومثل هذا الواجب لايجب مقدمته فلايلزم وجوب نصب الامام فتأمل.

(٣) قوله: ينادى بالمغايرة،

ان خلاف الاصوليين على المشهور في ما هو مقدمة للواجب المطلق هل هى واجبة ام لا بعد فرض وجوب ذى المقدمة قطعاً ولايظهر من كلام السيد خلافه في هذه المسئلة كما توهموا من كلامه ونقلوا عنه انه زعم ان غيرالسبب من مقدمات الواجب ليست بواجبة مع كونها مقدمات الواجب المطلق فان هذا غيرمفهوم من كلامه وانما المفهوم من كلامه انها غيرواجبة لاحتمال كون ذى المقدمة واجباً مقيداً لامطلقاً فيكون شرطاً لوجوب الواجب المقيد فلايجب ذوالمقدمة ما لم يحصل المقدمة فضلاً عن وجوب المقدمة لانها مقدمات للواجب المطلق ومع ذلك لم تكن واجبة وقال ان هذا الاحتمال لايجرى في السبب فتأمل.

(٤) قوله: وما اختاره السيد فيه محل التأمل،

لعل وجهه ان الظاهر من الامر بشئ كونه مطلوباً مطلقا ما لم يعلم اشتراط الوجوب بقيد وشرط فالظاهر من المقدمات من الضرب الثانى في المذكور في كلامه ما لم يعلم خلاف ذلك.

مع المسبّبات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها، بل قد قيل إنّ الوجوب في الحقيقة لايتعلق بالمسبّبات، لعدم تعلق القدرة بها. أمّا بدون الأسباب فلامتناعها، وأمّا معها فلكونها حينئذٍ لازمة لايمكن تركها. فحيث مايرد أمر متعلق ظاهراً بمسبّب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب؛ فالواجب حقيقة هو، وإن كان في الظاهر وسيلة له.

وهذا الكلامُ عندي منظورٌ فيه؛ لأنّ المسبّبات وإن كانت القدرة لاتتعلّق بها ابتداءً، لكنها تتعلّق بها بتوسّط الأسباب، وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها. ثمّ إنّ انضمام الأسباب إليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدّعى في حال الانفراد.

ومن ثمّ حكى بعض الاصوليّين القول بعدم الوجوب فيه أيضاً عن بعض. ولكنّه غير معروف.

وعلى كل حال، فالذي أراه: أنّ البحث في السبب قليل الجدوى، لأنّ تعلق الأمر بالمسبّب نادر،[1] وأثر الشك في وجوبه هيّن.

وأمّا غيرالسبب، فالأقرب عندي فيه قول المفصّل، لنا: أنّه ليس لصيغة الأمر دلالة على إيجابه بواحدة من الثلاث، وهو ظاهر. ولايمتنع عند العقل تصريح الآمر بأنّه غير واجب، والاعتبار الصحيح بذلك شاهد. ولوكان الأمر مقتضياً

---

(١) قوله: لأنّ تعليق الامر بالمسبب نادر،

أي الغالب تعليق الامر بالاسباب كامرالشارع بالوضوء والغسل وامثالهما لا الاثر الحاصل منهما لايقال كل بسبب بل كل مأمور به مسبب لها لامحالة لكونه ممكناً محتاجاً الى السبب فيلزم ندورتعليق الامربشيء مطلقاً لأنا نقول لعل مراده بالمسبب ماله واسطة مقدورة بين المكلف وبينه ظاهراً لاماله علة ولاشك ان كل مأمور به وكل سبب ليس له واسطة كذلك وان كان له علة.

لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه.[١]

احتجّوا: بأنّه لولم يقتض الوجوب في غير السبب أيضاً، للزم امّاتكليف مالايطاق أو خروج الواجب عن كونه واجباً. والتالي بقسميه باطل، بيان الملازمة: أنّه مع انتفاء الوجوب ـ كما هوالمفروض ـ يجوز تركه، وحينئذٍ فان بقي ذلك الواجب واجباً لزم تكليف ما لا يطاق، اذ حصوله حال عدم ما يتوقّف عليه ممتنع. وإن لم يبق واجباً خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً. وبيان بطلان كلّ من قسمي اللاّزم ظاهر. وأيضاً، فانّ العقلاء لايرتابون في ذمّ تارك المقدّمة مطلقاً. وهو دليل الوجوب.

والجواب عن الأوّل، بعد القطع ببقاء الوجوب:[٢] أنّ المقدور كيف يكون ممتنعاً؟ والبحث إنّما هو في المقدور، وتأثير الايجاب في القدرة غير

(١) قوله: لامتنع التصريح بنفيه.
اقول: فيه نظراذ صحة التصريح بعدم وجوب المقدمة لاينافى ظهوروجوبها عند عدم التصريح اذ يجوز التصريح بخلاف ما هو الظاهركما في القرائن الصارفة في المجازات عن المعانى الحقيقية والخصم لا يدّعى بعدم وجوب المقدمة الاظهور وجوب المقدمة عند ايجاب ذى المقدمة مع عدم دليل وقرينة الا ان يدعى عدم الفرق بين التصريح وعدمه وهوفى مرتبة المدعى فتأمل.

(٢) قوله: بعد القطع ببقاء الوجوب الى آخر،
يعنى نختار بقاء الواجب الذى هو ذوالمقدمة على وجوبه بعد ترك مقدمته كما كان قبل ذلك الترك، قول المستدل يلزم تكليف ما لايطاق قلنا المقدورلايخرج عن المقدورية الاصلية بسبب ترك اختيارى وان عرض له الامتناع بسببه اختياره فان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختياركما يقال ان الوجوب بالاختيار لاينافى الاختيارو الكلام انما هوفى ما هومقدور بالنظر الى ذات المكلف والزمان والمكان وسائرالامور الخارجية سوى ارادة المكلف واختياره فكيف يصير ممتنعاً امتناعاً مانعاً من تعلق التكليف بمجرد ارادته واختياره كيف ولوكان كذلك لم يتحقق عاصٍ بترك الواجبات مثلاً اذالفعل ممتنع عنه بالنظرالى ارادته واختياره عدمه.

معقول[1]. والحكم بجواز الترك هنا عقليّ لاشرعيّ:[2] لأنّ الخطاب به عبث، فلايقع من الحكيم. وإطلاق القول فيه يوهم إرادة المعنى الشرعيّ فينكر. وجواز تحقّق الحكم العقليّ هنا دون الشرعيّ يظهر بالتّأمّل.

وعن الثاني: منع كون الذمّ على ترك المقدّمة، وإنّما هو على ترك الفعل المأموربه، حيث لاينفك عن تركها.

(٥)
اصل

الحقّ أنّ الامر بالشىء على وجه الايجاب لايقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ لفظاً ولامعنىً.[3]

---

(١) قوله: وتأثيرالايجاب في القدرة غيرمعقول،
الظاهر أنّ هذا اشارة الى قلب الدليل على المستدل ونقضه بأنّه لو صحّ ما ذكرت لزم على تقدير الحكم بوجوب المقدمة ايضاً اذ تأثيرالايجاب أي الحكم بكون المقدمة واجبة في كون الفعل الذى فاتت مقدمته مقدورا غيرمعقول اذ بعد فوت المقدمة ان كان فعله غيرمقدور كما ذكرت لا ينفع كون المقدمة الفائتة واجبة في ذلك فالتكليف بالفعل ان كان باقياً يلزم التكليف بمالا يطاق والاخرج الواجب عن كونه واجباً.

(٢) قوله: والحكم بجوازالترك ههنا عقلى لاشرعي الخ
الظاهر انه ليس من تتمة النقض والجواب بل تحقيقا واشارة الى ردّ توهّم ابى الحسين حيث توهّم انه على تقدير القول بعدم وجوب المقدمة يكون ذلك حكماً شرعياً فقال ان خطاب الشرع لجواز ترك المقدمة مع الامر بذى المقدمة قبيح ركيك فرده المصنف بان جوازالترك عقلى لاشرعى حتى يكون به خطاب الشرع فيقال ان خطاب الشارع به قبيح ركيك واطلاق قولنا فيه أي في جواز ترك المقدمة بلا تقييد بكون ذلك الجواز عقليا يوهم ارادة الجوازالشرعى فيصير معرضاً للإنكار فينكركما انكر ابوالحسين بناء على ذلك التوهم فتأمّل.

(٣) قوله: لفظاً ولامعنى،
الذى يظهرمن كلامه فيما بعدان مراده بالدلالة لفظا الدلالة باحدى الدلالات الثلاث أي المطابقة والتضمن والالتزام المستدعية للزوم البين بالمعنى الاخص والمراد من الاقتضاء معنىً ان يجزم

وأمّا العـامّ؛ فقـد يُطلق ويراد به أحد الأضـداد الوجوديّة لابعـينه، وهو راجع إلى الخـاصّ، بل هوعينه في الحـقـيقـة، فلايقـتضي النـهي عنه أيضاً. وقـد يطلق ويراد به الترك. وعلى هذا يدلّ الأمر على النهي عنه بالتضمّن.[١]

وقـد كثـر الخـلاف في هذاالأصل، واضطرب كـلامهم في بيان مـحلّه من المعاني المذكورة للضدّ؛ فمنهم: من جـعل النزاع في الضدّ العامّ بمعناه المشهور ـ أعني الترك ـ وسكـت عن الخاصّ. ومنهم: من أطلق لفظ الضـدّ ولم يبيّن المراد منه، ومنهم: من قال: إنّ النّزاع أنّما هو في الضـدّ الخاصّ. وأمّاالعامّ بمعنى الترك فـلاخلاف فـيـه، اذ لولم يدلّ الامر بـالشيء على النهي عنه،لخـرج الواجب عن كونه واجباً.

وعندي في هذا نظر؛ لأنّ النزاع ليس بمنحصـرفي إثبات الاقتضـاء ونفيه،[٢]

العقل بعد تصورهما باللزوم بمجرد تصورهما او بالدليل ولم يكن تصوره فقط مستلزماً لتصوره.

(١) قوله: وعلى هذا يدل الامر على النهى عنه بالتضمن،

لا يخفى ان ما ذكـره من عدم الاقتضاء في الضد الخـاص والعام الذى راجع الى الخاص حق لا شبـهةَ فيـه وكذا الاقـتضاء والدلالة في العـام بمعنى الترك حق وان لم يكن بالـتضمن كـما ستعلم لكنه غـيرمفيد في شئ من المطالب الفـرعية اذ لايقتضى سوى وجـوب الواجب نفسه الذى هواصل مفـاد الكلام ولايستنبط منه حكم شئ آخر والظاهر ان محل نـزاع الاصوليين ما هومفيد في استنباط الفروع ومستعمل في كلامهم وانما ذلك هوالدلالة في الضد الخاص او العام بالمعنى الاول فان كان غرض المصنف ان هذا هو الحق وان لم يكن في محل النزاع فهو حق وان لم يكن بالتضمن بل بالتزام وان كان غـرضه ان هذا هومحل النزاع كما هو الظاهر من كلامه حيث استدلّ عليه فلاشك انه غيرمفيد فهو بعيد عن كونه محلاً للنزاع فتأمل.

(٢) قوله: وعندى في هذا نظر لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات الاقتضاء ونفيه،

اقـول: الظاهران غـرض من قـال انه لاخـلاف فـيه الخلاف باعـتـبـار النفى و الاثبـات فـانه هوالنافع المفيـد المنقول من العلمـاء الاعلام اذ بعد تسليم الاقـتضاء والـدلالة على شى لاثمرة في استنباط فرع النزاع في ان هذه بطريق العينية اوالالتزام وايضاً عند تحرير محل النزاع نقلوا عن العلمـاء الاعلام كـالسيـد المرتضى والغزالـى وامام الحـرمين وامـثالهم القـول بنفى الدلالة

ليرتفع في الضدّ العامّ باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجباً، بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في أنّه هل هو عينه أو مستلزمه كما ستسمعه. وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضدّ العامّ، بل هوإليه أقرب.

ثمّ إنّ محصّل الخلاف هنا: أنّه ذهب قوم إلى أنّ الامر بالشيء عين النهي عن ضدّه في المعنى. وآخرون إلى أنّه يستلزمه، وهم: بين مُطلِق للاستلزام، و مُصرِّح بثبوته لفظاً. وفصّل بعضهم، فنفى الدلالة لفظاً وأثبت اللّزوم معنى، مع تخصيصه لمحلّ النزاع بالضدّ الخاصّ.

لناعلى عدم الاقتضاء في الخاصّ لفظاً: أنّه لودلّ لكانت واحدة من الثلاث، وكلّها منتفية.

أمّا المطابقة، فلأنّ مفاد الأمر لغةً وعرفاً هوالوجوب، على ماسبق تحقيقه. و حقيقة الوجوب ليست إلاّ رجحان الفعل مع المنع من الترك. وليس هذا معنى النهي عن الضدّ الخاصّ ضرورة.

وأمّا التضمّن، فلأنّ جزءه هو المنع من الترك. ولاريب في مغايرته للأضداد الوجوديّة المعبّر عنه بالخاصّ.

وأمّا الالتزام، فلأنّ شرطها اللّزوم العقليّ أو العرفيّ. ونحن نقطع بأنّ تصوّر معنى صيغة الأمر لايحصل منه الانتقال إلى تصوّر الضدّ الخاصّ، فضلاً عن النهي عنه.

ولنا على انتفائه معنى: ما سنبيّنه، من ضعف متمسك مُثبتيه، وعدم قيام دليل صالح سواه عليه.

ولنا على الاقتضاء في العامّ بمعنى الترك: ماعلم من أنّ ماهيّة الوجوب

اصلاً وهذا غيرموجه في الضد بمعنى الترك اصلاً فتصحيح خلاف آخرفيهذا المعنى لاينفع في شئ فتأمل.

مركّبة من أمرين،[1] أحدهما المنع من الترك. فصيغة الأمر الدالّة على الوجوب دالّة على النهي عن الترك بالتضمّن، وذلك واضح.

احتجّ الذاهب إلى أنّه عين النهي عن الضدّ: بأنّه لولم يكن نفسه، لكان إمّا مثله، أوضدّه، أو خلافه، واللاّزم بأقسامه باطل.

بيان الملازمة: أنّ كلّ متغايرين إمّا أن يكونا متساويين في الصفات النفسيّة، **أو لا:** والمراد بالصفات النفسيّة: مالايفتقر اتّصاف الذّات بها إلى تعقّل أمرزائد، كالانسانيّة للانسان. وتُقابلها المعنويّة المفتقرة إلى تعقّل أمر زائد، كالحدوث والتحيز له ـ فان تساويا فيها؛ فمثلان، كسوادين وبياضين. و إلاّ، فامّا أن يتنافيا بأنفسهما، بأن يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد بالنظر إلى ذاتيهما، أولا. فان تنافيا كذلك، فضدّان، كالسواد والبياض. وإلاّ، فخلافان، كالسواد والحلاوة.

ووجه انتفاء اللاّزم بأقسام: أنّهما لوكانا ضدّين أومثلين لم يجتمعا في محلّ واحد، وهمامجتمعان؛ ضرورة أنّه يتحقّق في الحركة الأمرُ بها والنّهي عن السّكون الذي هو ضدّها. ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كلّ منهما مع ضدّ الآخر، لأنّ ذلك حكم الخلافين، كاجتماع السّواد ـ وهو خلاف الحلاوة ـ مع الحموضة، فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشيء مع ضدّ النهي عن ضدّه، وهو الأمر بضدّه. لكن ذلك محال، إمّا لأنّهما نقيضان، و إذ يعَدُّ «إفعل هذا» و «إفعل ضدّه» أمراً متناقضاً، كما يعدّ «فَعَلَه» و «فَعَلَ ضدّه» خبراً متناقضاً؛ و إمّا

(١) قوله: من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين،
لا يخفى ان تركب معنى الوجوب من امرين على تقدير تسليمه لايستلزم تضمن الامر لهما فان الوجوب حكم من احكام المأموربه وليس مفهومه عين مفهوم الامربل الحق استلزام الامر بالشى النهى عن تركه لزوماً بيناً بالمعنى الاعم فتأمل.

لأنّه تكليف بغيرالممكن، وأنّه محال.

والجواب: إن كان المراد بقولهم: «الأمر بالشيء طلب لترك ضدّه»، على ما هوحاصل المعنى: أنّه طلب لفعل ضدّ ضدّه، الذي هو نفس الفعل المأمور به، فالنزاع لفظيّ، لرجوعه إلى تسمية فعل المأمور به تركاً لضدّه، وتسمية طلبه نهياً عنه. وطريق ثبوته النقلُ لغة، ولم يثبت. ولو ثبت فمحصّله: أنّ الأمر بالشيء، له عبارة أخرى، **كالأحجيّة**، نحو: «أنت وابنُ أختِ خالتك». ومثله لايليق أن يدوّن فى الكتب العلميّة.

وإن كان المراد: أنّه طلبٌ للكف عن ضدّه، منعنا ما زعموا: أنّه لازم للخلافين ـ وهو اجتماع كلّ مع ضدّ الآخر ـ لأنّ الخلافين: قديكونان متلازمين؛ فيستحيل فيهما ذلك؛ إذ اجتماع أحد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه؛ فيلزم اجتماع كلّ مع ضدّه، وهو محال. وقد يكونان ضدّين لأمرٍ واحد، كالنوم للعلم والقدرة، فاجتماع كلّ مع ضدّ الآخر يستلزم اجتماع الضدّين.

حجّة القائلين بالاستلزام وجهان:

الأوّل: أنّ حرمة النقيض جزء من ماهيّة الوجوب. فاللّفظ الدالّ على الوجوب يدلّ على حرمة النقيض بالتضمّن. واعتذر بعضهم ـ عن أخذ المدّعى الاستلزام، واقتضاء الدليل التضمّن ـ بأنّ الكلّ يستلزم الجزء. وهو كما ترى.

واجيب: بأنّهم إن أرادوا بالنقيض ـ الذي هوجزء من ماهيّة الوجوب ـ الترك؛ فليس من محلّ النزاع في شيء؛ اذ لاخلاف في أنّ الدالّ على الوجوب دالّ على المنع من الترك، وإلاّ، خرج الواجب عن كونه واجباً. وإن أرادوا أحد الأضداد الوجوديّة، فليس بصحيح، إذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان

الفعل مع المنع من الترك، وأين هومن ذاك؟

وأنت إذا أحطت خبراًبماحكيناه في بيان محلّ النزاع، علمت أنّ هذا الجواب لايخلو عن نظر؛ لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادّعى أنّه عين النهي، لاعلى أصل الاقتضاء. وماذكرفى الجواب إنّما يتمّ على التقدير الثاني.

فالتحقيق: أن يردّد في الجواب بين الاحتمالين؛ فيتلقّى بالقبول على الأوّل[1]، مع حمل الاستلزام على التضمّن، ويردّ بما ذكرفي هذاالجواب على التقدير الثانى.[2]

الوجه الثاني: أنّ أمرالايجاب طلب يُذَمُّ تركه اتّفاقاً، ولاذمّ إلاّ على فعل؛ لأنّه المقدور، وماهو ههنا إلاّ الكفّ عنه أو فعل ضدّه، وكلاهما ضدّ للفعل. والذمّ بأيّهما كان، يستلزم النهي عنه، إذ لاذمّ بمالم يُنهَ عنه، لأنّه معناه.

والجواب: المنع من أنّه لاذمّ إلاّ على فعل، بل يذمّ على أنّه لم يفعل. سلّمنا، لكنّا نمنع تعلّق الذمّ بفعل الضدّ، بل نقول: هومتعلّق بالكفّ، ولانزاع لنافي النهي عنه.[3]

---

(١) قوله: فيتلقى بالقبول على الاول:
أي على ارادة الترك لكن مع حمل الاستلزام في كلامه على التضمن حتى يكون مقبولاً كما هوزعم المصنف.

(٢) قوله: على التقدير الثانى
أي على تقدير كون المراد احد الاضداد الوجودية.

(٣) قوله: ولانزاع لنا في النهى عنه،
هذا الاطلاق لايناسب ما زعم المصنف من وقوع النزاع في الضد بمعنى الترك ايضاً والمناسب له ان يقول بل هومتعلق بالكف وهذا لا يقتضى كونه بالاستلزام كما هو مدعى المستدّل بل انمّا هو بالتضمن وهو عين مُدّعينا وكان هذا مراد المصنف ويكون معنى كلامه انه لانزاع لنا في النهى عنه في الجملة وبذلك لايتم ما ادّعيت من الاستلزام اذ هذه الدلالة انما هى بالتضمن كما هوزعم المصنف.

واعلم: أنّ بعض أهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصراً في المعنوي؛ فقال: التحقيق أنّ من قال بأنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه لايقول بأنّه لازم عقليّ له، بمعنى أنّه لابدّ عند الأمر من تعقّله وتصوّره. بل المراد باللّزوم: العقليّ مقابل الشرعيّ، يعني: أنّ العقل يحكم بذلك اللّزوم، لاالشرع. قال: «والحاصل: أنّه إذا أمر الآمر بفعل، فبصدور ذلك الأمر منه يلزم أن يحرم ضدّه، والقاضي بذلك هوالعقل. فالنّهي عن الضدّ لازم له بهذا المعنى. وهذا النهي ليس خطاباً أصليّاً حتّى يلزم تعقّله، بل إنّما هو خطاب تبعيّ، كالأمر بمقدّمة الواحب اللاّزم من الأمر بالواجب؛ إذ لايلزم أن يتصوّره الآمر».

هذا كلامه. وأنت إذا تأمّلت كلام القوم رأيت أنّ هذا التوجيه إنّما يتمشّى في قليل من العبارات التي أطلق فيها الاستلزام. وأمّا الاكثرون فكلامهم صريح في إرادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظيّة. فحكمه على الكلّ بإرادة المعنى الذي ذكره تعسّف بحت، بل فرية بيّنة.

واحتجّ المفصّلون على انتفاء الاقتضاء لفظاً، بمثل ماذكرناه في برهان مااخترناه، وعلى ثبوته معنىً بوجهين.

أحدهما: أنّ فعل الواجب الذى هوالمأمور به لايتمّ إلاّ بترك ضدّه، وما لايتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب، وحينئذٍ فيجب ترك فعل الضدّ الخاص. وهو معنى النهي عنه.

وجوابه يعلم ممّا سبق آنفاً؛ فإنّا نمنع وجوب مالايتمّ الواجب إلا به مطلقاً،[1]

(١) قوله: وجوابه يعلم مما سبق آنفاً فانّا نمنع وجوب ما لايتم الواجب الابه مطلقاً.
اقول: التحقيق في الجواب منع كون ترك الضد الخاص مقدمة وموقوفاً عليه للواجب وانما يحصل معه في الوجود بلاتوقف من الطرفين والعجب توهم الكعبى كون فعل احد الضدين مقدمة لترك الضد الاخر على عكس المذكور هنا واعجب من ذلك تسليم مصنف المختصر

بل يختص ذلك بالسبب، وقد تقدّم.

والثاني: أنّ فعل الضدّ الخاصّ مستلزم لترك المأمور به، وهو محرّم قطعاً؛ فيحرم الضد أيضاً؛ لأنّ مستلزم المحرّم محرّم.

والجواب: اِن أردتم بالاستلزام الاقتضاء والعليّة، منعنا المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك فى الوجود الخارجى على سبيل التجوّز منعنا الاخيرة.

وتنقيح المبحث: أنّ الملزوم إذا كان علّة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضياً لتحريم الملزوم، [1] لنحو ماذكرفي توجيه اقتضاء إيجاب المسبّب إيجاب السبب، فانّ العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلّة. وكذا إذا كانا معلولين لعلّة واحدة؛ فانّ انتفاء التحريم في أحد المعلولين يستدعي انتفاءَه في العلّة، [2] فيختصّ المعلول الآخر الذي هوالمحرّم بالتحريم من دون علّته. [3] وأمّا إذا انتفت العلّيّة بينهما والاشتراك في العلّة، فلا وجه حينئذٍ لاقتضاء تحريم

وشارحه ما ذكره في الموضعين مع تنافيهما وانما اجابا في الموضعين بمنع كون مقدمة الواجب واجباً مطلقاً

(١) قوله: ان الملزوم اذاكان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضياً لتحريم الملزوم
اقول: هذا انما يتوجه اذا كان الملزوم علة تامةً للازم ومع ذلك فيه تأمل ان اراد ترتب عقاب اخر على الملزوم نفسه سوى العقاب المترتب على اللازم نعم لو اكتفى في كون الشيٌ حراماً بترتب عقاب عليه ولو بالواسطة وبالعَرض كان ما ذكر صحيحاً فتأمل.

(٢) قوله: فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعى انتفائه في العلة،
اذ تجويز فعل المعلول و رخصته تجويز لفعل علته اذ لا يمكن فعله بدون فعلها
وفيه نظر اذ عدم التحريم بمعنى الاباحة الاصلية في معلول انما يقتضى عدم تحريم علته من حيث انها علة وعدم تعلق النهى بها من هذه الحيثية وهذا لا يقتضى عدم تحريمها مطلقا اذ ربّما كا ن التحريم فيها الترتب المعلول الاخر عليها لالهذا المعلول فتأمل

(٣) قوله: بالتحريم من دون علة وهو باطل بزعم المصنف كما ذكر.

اللازم تحريم الملزوم؛ إذ لاينكر العقل تحريم أحد أمرين متلازمين اتّفاقاً، مع عدم تحريم الآخر.

وقُصارى ما يُتخيّل: **أنّ تضادّ الأحكام**[١] بأسرهايمنع من اجتماع حكمين منها في أمرين متلازمين.

ويدفعه: أنّ المستحيل إنّما هو اجتماع الضدّين في موضوع واحد. على أنّ ذلك لواثر، لثبت [٢] قول الكعبيّ بانتفاء المباح، لما هومقرّر من أنّ ترك الحرام لابدّ وأن يتحقّق في ضمن فعل من الأفعال، ولاريب في وجوب ذلك الترك، فلايجوز أن يكون الفعل المتحقّق في ضمنه مُباحاً؛ لأنّه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم.

وبشاعة هذا القول غير خفيّة. ولهم في ردّه وجوه في بعضها تكلّف، حيث ضايقهم القول بوجوب مالايتمّ الواجب الاّ به مطلقاً [٣]؛ لظنّهم أنّ الترك الواجب لايتمّ إلاّ في ضمن فعل من الأفعال؛ فيكون واجباً تخييريّاً.

والتحقيق في ردّه؛ أنّه مع وجود الصارف عن الحرام، لايحتاج الترك إلى شيء من الأفعال. وإنّما هي من لوازم الوجود، حيث نقول بعدم بقاء الاكوان

---

(١) قوله: ان تضاد الاحكام،
أي الاحكام الخمسة المشهورة، وهى الوجوب والاباحة واخواتهما.

(٢) قوله: على ان ذلك لو اثر لثبت،
أي على ان كون مطلق التلازم مانعاً من اتصاف كل من المتلازمين بحكم من الاحكام الخمسة متضاد لما اتصف به الاخر لو صح واثر لثبت قول الكعبى .

(٣) قوله: ضايقهم القول بوجوب ما لايتم الواجب الا به مطلقا الى آخر،
أي حتى في غيرالسبب ايضاً واشار بذلك الى اختصاص الضيق بمن قال بهذا الاطلاق اذالمصنف في سعة من ذلك اذ لا يقول بوجوب المقدمة في غيرالسبب فلايلزم عليه نفى المباح كما ذكره الكعبى مع ان له تحقيقاً اخرفى رد شبهة الكعبى كما ذكره.

واحتيـاج البـاقي في البقـاء إلى المؤثّر.[١] وإن قلنا بالبـقاء والاسـتغناء، جـاز خلوّ المكلّف من كلّ فعل؛ فلايكون هناك إلاّ الترك.

وأمّا مع انتفاء الصارف وتوقّف الامتثال على فعل منها ـ للعلم بأنّه لايتحقّق التـرك ولايحـصل إلاّ مـع فـعله ـ فـمن يقـول بوجـوب مـالايـتمّ الواجب إلاّ به مطلقاً، يلتزم بالوجوب في هذا الفـرض، ولاضيرفيه،[٢] كما أشار إليه بعضهم. ومن لايقول به فهو في سعة من هذا وغيره.

إذا تمهّد هذا فاعلم: انّه ان كان المرادُ باستلزام الضـدّ الخاصّ لترك المأمور به، أنّه لاينفك عنه، وليس بينهمـا علّيّة ولامشاركة في علّة، فقـد عرفتَ: أنّ القول بتـحريـم الملزوم حينـئذٍ لتـحـريم اللازم، لاوجـه له. وإن كان المرادُ أنّه عـلّة فيـه ومقتض له، فهو ممـنوع، لما هو بيّن، من أنّ العلّة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل المأمور به وعدم الداعي اليه، وذلك مـستمرّ مع فعل الأضداد الخاصّة[٣]، فلا يُتصوّر صدورها ممن جـمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف،

(١) قوله: حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي في البقاء الى الموثرالخ،

اقول: غرضه انه لايحتاج ترك احـد الاضداد الى شئ من افعال اضداده ولا دخل له في ذلك الترك وانما يقارن ذلك الترك فعل ضـد من اضداده من حيث انه من لوازم وجود المكلف وانه لايخلو منه وهذا هومنشأ التوهم وهذا ايضاً على تقدير ان نقول بعدم بقاء الاكوان او احتياج الباقي في البقاء الى المؤثر ولو قلنا ببقاء الاكوان والاستغناء عن المؤثر جازخلو المكلف عن كل فعل فلايبـقى منشأ التوهم ايضاً وتوضيـح ذلك انه ان قلنا بعدم بقاء الاكوان فـالمكلف فاعل في كلّ آن لكون مجدد فلا يخلو من فعل وكذا لو قلنا ببقاء الاكوان لكن قلنا باحتياج الباقى في البقـاء الى الموثر اذ المكلف حينئـذ لايخلو في كل آن من تأثير في بقـاء ذلك الكون اما لو لم يكن شئ من المذكورين بل يكون الكون باقياً بـلا تأثير مجدد يمكن خلوّ المكلف من كل فعل وبما حَررنا ظهران المناسب لفظه اوبدل الواو في قوله واحتياج الباقى الى المؤثر فتدبر.

(٢) قوله: ولا ضيرفيه، اذ لايلزم نفى المباح مطلقاً حينئذ.

(٣) قوله: وذلك مستمرّ مع فعل الاضداد الخاصة

غرضـه انه لايتصور فعل ضـدمن الاضداد منفكاً عن ما ذكـرنا من العلة واقعاً حـتى يقال انه

... على سبيل الإلجاء،[1] والتكليف معه ساقط.

وهكذا القول بتقدير أن يُرادَ بالاستلزام اشتراكُهما فى العلّة، فانّه ممنوع أيضاً؛ لظهور أنّ الصارف الذى هوالعلّة فى الترك ليس علّة لفعل الضدّ. نعم هو مع إرادة الضدّ[2] من جملة ما يتوقّف عليه فعل الضدّ؛ فاذا كان واجباً كانا ممّا لايتم الواجب إلاّ به.

وإذ قد أثبتنا سابقاً عدم وجوب غير السبب من مقدّمة الواجب، فلاحكم فيهما[3] بواسطة ماهما مقدّمة له، لكنّ الصارف باعتبار اقتضائه ترك المأموربه، يكون منهيّاً

حينئذٍ لم يكن ما ذكرناه من العلة واقعاً فيكون الترك حينئذ معلولاً لفعل الضد والحاصل انه لو تصوّر صدور الضد مع انتفاء ما ذكر من العلة لثبت استناد ترك المأمور به الى فعل الضد ويبطل ما ذكرو لما لم ينفكّ ذلك عن فعل الضد صح ما ذكرنا ولايتم دعوى الخصم.

(١) قوله: مع امتناع الصارف الاعلى سبيل الالجاء ،
لعل مراده بانتفاء الصارف، الصارف عن فعل المأمور به من قِبل المكلف فلاينافى فرضه وقوع الالجاء على فعل الضد من الغير.

(٢) قوله: نعم هومع ارادة الضد
من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد، هذا ممنوع في الصارف بل لا توقف لفعل الضد على الصارف اصلاًوانما هوالمقارنة من الجانبين بلا توقف من الجانبين كما عرفت مراراً.

(٣) قوله: واذ قد اثبتنا عدم وجوب غيرالسبب من مقدمة الواجب فلاحكم فيهما ا لخ،
اقول: لعل المراد بالسبب ليس العلة التامة اذ تسليم وجوبها يستلزم تسليم وجوب كل جزء من اجزائها اذ جزءُ الواجب واجب فلايتصور بعدتسليم وجوب السبب بمعنى العله التامة منع وجوب كل واحد مما ذكر انه من جملة ما يتوقف عليه فعل الواجب مع كونهما جزئين للعلة التامة فلعل المراد بالسبب هنا وفى بحث مقدمة الواجب مطلقاً هوالجزء الأخير من العلة التامة الذى هوعلة قريبة للفعل عرفاً كالصعود على السلم للكون على السطح على ما مثلوا به وتحصيل السلم و وضعه على الجدار من قبيل المقدمات غيرالسبب وليس داخلاً في السبب ايضاً فتأمل فانه محل الاشتباه ولم نجد في كلام القوم
توضيح ذلك نعم يظهر من كلام الفاضل الشيرازى في حواشى المختصر ان المراد بالسبب العلة التامة وهوكما ترى.

عنه، كما قد عرفت. فاذا أتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة. و ذلك لاينافي التوصّل به الى الواجب، فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذى هو احد الاضداد الخاصّة. ويكون النهيُ متعلقاً بتلك المقدّمة ومعلولها، لابالضدّ المصاحب للمعلول.

وحيث رجع حاصل البحث هيهنا إلى البناء على وجوب مالايتمّ الواجب إلاّ به وعدمه، فلورام الخصم التعلّق بما نبّهنا عليه، بعد تقريبه بنوع من التوجيه، كأن يقال: «لولم يكن الضدُّ منهيّاً عنه، لصحّ فعله وإن كان واجباً موسعاً.[١] لكنّه لايصحّ في الواجب الموسّع؛ لأنّ فعل الضدّ يتوقّف على وجود الصارف[٢] عن الفعل المأمور به، وهومحرّم قطعاً. فلو صحّ مع ذلك فعل الواجب الموسّع، لكان هذا الصارف واجباً باعتبار كونه ممّا لايتمّ الواجب إلاّ به. فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم فى أمر واحد شخصيّ،[٣] ولاريب فى بطلانه» لدفعناه، بأنّ

(١) قوله: لصح فعله وان كان واجباً موسعاً،

اقول: يمكن منع هذا التعميم مستنداً بلزوم ما ذكر من الحاصل فنسلم ان الامربالشئ يقتضى عدم الا مر بضده ولانسلّم اقتضاءه للنهى عن ضده لعدم لزوم المحال المذكورفى فعل الضد المباح بالاباحة الاصلية اوالمكروة الا أن يدعى عدم جوازكون مقدمة المباح والمكروة ايضاً حراماً بل لابد من جوازهما فيلزم من اجتماع الحرمة والجواز في الصارف الذى هو مقدمة هنا ولايخفى ان تلك الدعوى ممنوعة على ما اشرنا اليه سابقاً في دعوى المصنف اقتضاء حرمة الحد المعلولين لحرمة الاخر مع انه يكون حينئذ فرض الضد واجباً موسعاً لغواً فتدبر.

(٢) قوله: لأن فعل الضد يتوقف مع وجود الصارف الخ

اقول: هذا ممنوع كما عرفت مراراً وهو التحقيق في دفع الشبهة لاما ذكره المصنف.

(٣) قوله: فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امرواحد شخصى،

اقول: كون المأمور به واجباً معيناً في ذلك الوقت انما يقتضى تحريم الصارف في المأمور به من حيث وقوعه في ذلك الوقت أي تحريم ايقاعه في ذلك الوقت لاتحريم ماهيته وذاته من حيث هى ووجوب الضد موسعاً انما يقتضى وجوب ماهية ذلك الصارف الذى مقدمة ذلك الواجب الموسع على ما زعم المصنف لاوجوبه في خصوص ذلك الوقت لتوسع ما يتوقف عليه فعله فيتعلق الوجوب بماهية الصارف من حيث هى بلاملاحظة خصوص الزمان معه

صحّة البناء على وجوب ما لايتمّ الواجب الاّ به، تقتضي تماميّة الوجه الأوّل من الحجّة[1]، فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل.

على أنّ الذي يقتضيه التدبّر، في وجوب مالايتمّ الواجب إلاّبه مطلقاً، على القول به، أنّه ليس على حدّ غيره من الواجبات[2]. وإلاّ لكان اللاّزمُ ـ في نحو ما إذا وجب الحجُّ على النائي فقطع المسافةَ أو بعضُها على وجه منهيّ عنه ـ أن لايحصل الامتثالُ حينئذٍ؛ فيجب عليه إعادة السعي بوجه سائغ، لعدم صلاحية الفعل المنهيّ عنه للامتثال، كما سيأتي بيانه. وهم لايقولون بوجوب الاعادة قطعاً؛ فعلم أنّ الوجوب فيها إنّما هو للتوصّل بها إلى الواجب. ولاريب أنّه بعد الاتيان بالفعل المنهيّ عنه يحصل التوصّل؛ فيسقط الوجوب، لانتفاء غايته[3].

إذا عرفت ذلك، فنقول[4]: الواجب الموسّع كالصّلاة مثلاً يتوقّف حصوله ـ

ويتعلق الحرمة بخصوصيته ايقاعه في الزمان المخصوص فلايتواردان على موضع ولا فساد فيه فان الاحكام الخمسة مع تضادها فلايجتمع كذلك كصلوة الظهر الواجبة ذاتها المندوبة فعلها في المسجد المكروهة فعلها في الحمام المباح فعلها في البيت هيهنا كلام وله دفع ما ستعرف انشاء اللّه تعالى

(١) قوله: تمامية الوجه الاول من الحجة،
أي الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما من جانب المفصل وقد عرفت دفعه بما هوالتحقيق وهذا الكلام من المصنف مشعر بانه غفل عن الجواب الحق و ان ما ذكر من الجواب ثمة ليس بطريق التنزل والمماشاة فتأمل

(٢) قوله: ليس على حد غيره من الواجبات الى آخر،
أي من توقف برأته الذمة عن سائرالواجبات على فعلها على وجه شرعى من كونها مطلوبة بذاتها لا للتوصل الى الغير بخلاف المقدمة وفيه تأمل.

(٣) قوله: لانتفاء غايته
أي التوصل الى ذى المقدمة.

(٤) قوله: فنقول الخ
أي في تقريرشبهة الخصم.

بحيث يتحقّق به الامتثال ـ على إرادته وكراهة ضدّه؛ فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين، فلا يجوز تعلّق الكراهة بالضدّ الواجب؛ لأنّ كراهته محرّمة، فيجتمع حينئذٍ الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصيّ. وهوباطل. كماسيجيء.

لكن قد عرفت[١]: أنّ الوجوب في مثله إنّما هو للتوصّل إلى مالايتمّ الواجب إلاّ به؛ فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضداً واجباً، حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب، لفوات الغرض منه[٢]، كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال[٣] بعدم اقتضاء الامر للنهى عن الضدّ الخاص وان قلنا بوجوب مالايتم الواجب الاّ به[٤] إذ كون وجوبه للتوصّل يقتضى اختصاصه بحالة إمكانه، ولاريب أنّه، مع وجود الصارف عن الفعل

---

(١) قوله: لكن قدعرفت الخ
هذا بيان دفع الشبهة المذكورة.

(٢) قوله: فيسقط ذلك الواجب لفوات الغرض منه،
اقول: سقوط الوجوب حينئذ لاينفع لدفع الشبهة اذ يلزم اجتماع الوجوب والحرمة قبل فعل المقدمة حين فعلها وان سقط بعد فعلها فما ذكره لا حاصل له والتحقيق انه لا توقف لفعل ضد على ترك ضد آخر وكراهته وكذا على الصارف عنه و امّا ما ذكر في مثال الحج فالمقدمة فيه هوكلى قطع المسافة فعلى تقدير وجوب مقدمة الواجب لايلزم الا وجوب ذلك الكلى من حيث هودون خصوصية الفرد المخصوص من القطع والمحرم على فرضه خصوصية الفرد لا الكلى ولاامتناع في ذلك كما عرفت وستعرف وهذا هوالسر في عدم وجوب اعادة قطع الطريق اذا حصل الامتثال وان فعل محرماً ايضاً لا ما ذكرمن انتفاء التوصل حينئذ فتأمل.

(٣) قوله:ومن هنا يتجه ان يقال
أي بما بينا من وجوب المقدمة للتوصل وليس على حدّ سائرالواجبات

(٤) قوله: وان قلنا بوجوب ما لايتم الواجب الا به
كما استدل به المفصل في احتجاجه الأول
فهذه اشارة الى جواب آخر لتلك الحجة.

الواجب وعدم الداعي، لايمكن التوصّل[1]، فلا معنى لوجوب المقـدّمة حينئذ. وقد علمت أنّ وجود الصارف وعدم الداعي مستمرّان مع الأضداد الخاصّة.

وأيضاً: فحجّة القول بوجوب المقـدّمة ـ على تقدير تسليمها ـ إنّما ينهض دليلاً على الوجوب فى حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها،[2] كمالايخفى على من اعطاها حق النظر وحينئذٍ فاللازم عدم وجوب ترك الضدّ الخاص فى حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدّمة له؛ فلايتمّ الاستناد فى الحكم بالاقتضاء إليه. وعليك بامعان النظر في هذه المباحث؛ فانّي لاأعلم أحداً حام حولها.

(٦)
أصل

المشهور بين أصحابنا أنّ الأمر بالشيئين أو الأشياء على وجه التخيير يقتضي إيجاب الجميع، لكن تخييراً، بمعنى أنه لايجب الجميع، ولايجوز الاخلال

---

(١) قوله: مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعى لايمكن التوصل الخ،
اقول: ان اراد بوجود الصارف عن الفعل المأمور به وجوده من غيراختيار المكلف صح ما قال انه لايمكن التوصل حينئذ لكن لايخفى انه حينئذ لايكون الفعل واجباً مأموراً به فيكون هذا خارجاً عن محل النزاع وان اراد وجود الصارف باختياره وقدرته فقوله مع وجود الصارف لايمكن التوصل ممنوع اذ بايجاده الصارف باختياره وقدرته لايخرج الفعل عن كونه مقدوراً حتى لايمكن التوصل اليه ويقال انه لامعنى لوجوب المقدمة حينئذ بل يجب عليه ترك الصارف وازالته و فعل المقدمة وفعل الواجب اذ الكلام في الواجب المطلق فتأمل.

(٢) قوله: في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها،
لايخفى فساده بل انما ينتهض دليلا على الوجوب في حال امكان ارادة المكلف و امكان صدورالفعل عنه ولا يشترط فعليه الارادة في وجوبها بمقتضى الدليل

بالجميع[١]، وأيّها فَعَلَ كان واجباً بالأصالة[٢]. وهواختيار جمهور المعتزلة.

وقالت الأشاعرة: الواجب واحد لابعينه، ويتعيّن بفعل المكلّف.

قال العلاّمة ـ رَحِمَهُ اللّه ـ ونعم ماقال: «الظاهر أنّه لاخلاف بين القولين في المعنى، لأنّ المراد بوجوب الكلّ على البدل أنّه لايجوز للمكلّف الإخلال بها أجمع، ولايلزمه الجمع بينها، وله الخيار في تعيين أيّها شاء. والقائلون بوجوب واحد لابعينه عَنَوا به هذا، فلاخلاف معنويّ بينهم. نعم هاهنا مذهب تَبَرّأ كلّ واحدٍ من المعتزلة والأشاعرة منه ونسبه كلّ منهم إلى صاحبه واتّفقا على فساده، وهو: أنّ الواجب واحد معيّن عنداللّه تعالى غير معيّن عندنا، إلاّ ان اللّه تعالى يعلم أنّ مايختاره المكلّف هو ذلك المعيّن عنده تعالى.[٣]

ثمّ إنّه أطال الكلام في البحث عن هذاالقول. وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا

---

(١) قوله: بمعنى انه لايجب الجميع ولايجوز الاخلال بالجميع.

اقول: لعل هذا التفسير لرد توهم ان المراد ما نقل من بعض المعتزلة ان الواجب هوالجميع ويسقط بفعل واحد.

(٢) قوله: كان واجباً بالاصالة،

أي ليس بعضها بدلها عن الواجب المعين كما زعم البعض ان الواجب معين عنداللّه لايختلف لكنه يسقط به وبالاخر فعلى هذا المذهب يكون الواجب بالاصالة ذلك المعين وغيره لايكون واجباً حقيقة واصالة وانما يطلق عليه الواجب لكونه مسقطا للواجب

(٣) قوله: ان ما يختاره المكلف هوذلك المعين عنداللّه،

المراد ان الواجب معين عنده سواء فعله المكلف ام لالكن اختيارالمكلف وفعله على تقدير الامتثال يكون موافقاً لما اوجبه اللّه عليه فيختلف الواجب بالنسبة الى المكلفين ولو لم يفعل المكلف ولم يمتثل بقى ذلك المعين في ذمته وقد يوهم بعض عبارات القوم ان الواجب معين عنداللّه تعالى وهوما يفعله المكلف بمعنى ان تعينه عنداللّه تعالى بكونه ما يفعله المكلف ويرد عليه انه لو لم يفعل المكلف شيئاً منها يلزم ان لايكون شئ واجبا معيناً عنده تعالى وللبعض مذهب آخروهوان الواجب معين عنده تعالى لا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر ولم ينقله المصنف وكانه لسخافته.

مهمّة فى إطالةالقول في توجيهه وردّه. ولقد أحسن المحقق ـ رحمه اللّه ـ حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسألة:«وليست المسألة كثيرة الفائدة». (معارج الاصول٧٢)

(٧)
أصل

الأمرُ بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلاً، واقع على الأصحّ. ويعبّر عنه بالواجب الموسع، كصلاة الظهرمثلاً. وبه قال أكثر الاصحاب، كالمرتضى، والشيخ، والمحقّق، والعلاّمة، وجمهورالمحقّقين من العامّة.

وأنكر ذلك قوم؛ لظنّهم أنّه يودّي إلى جوازترك الواجب. ثمّ إنّهم افترقوا على ثلاثة مذاهب.

أحدها: أنّ الوجوب، فيما ورد من الأوامر التي ظاهرها ذلك، مختص بأوّل الوقت.[١] وهوالظاهرمن كلام المفيد ـ رحمه اللّه ـ على ماذكره العلاّمة.

وثانيها: أنّه مختصّ بآخر الوقت ولكن لو فعل فى اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكاة فيكون نفلاً يسقط به الفرض.[٢]

(١) قوله: مختص باول الوقت،

لا يخفى ان هذا لاينافى الاجماع على عدم العقاب لو فعل بعد اول الوقت الى آخرالوقت يمكن ان يكون ذلك بالعفو كما نقل ان اول الوقت رضوان اللّه وآخره عفواللّه وبهذا يمتاد الواجب الموسع عن المضيق بالنسبة الى ما بعد وقته على هذا المذهب اذلا عفو حتماً في الواجب المضيق لوفعل بعد وقته المقدربخلاف الموسع لواخرعن اول الوقت الذى هووقته على هذا المذهب الى آخروقته الذى هومقدرللعفو لو فعل فيه فان العفو حتمى فيه على هذا فالتوسعة باعتبار حصول العفو الى وقت مقدر.

(٢) قوله: يسقط به الفرض،

فالتوسعة على هذا المذهب وهومذهب بعض الحنفية باعتبار جواز فعل مسقط للواجب في زمان مقدر.

وثالثها انه مختص بالآخر، وإذا فعل في الأوّل وقع مراعى، فان بقي المكلّف على صفات التكليف تبيّن أنّ ما أتى به كان واجباً،[1] وإن خرج عن صفات المكلّفين كان نفلاً. وهذان القولان لم يذهب إليهما أحد من طائفتنا، وإنّما همالبعض العامّة.

والحقّ تساوي جميع أجزاء الوقت في الوجوب، بمعنى أنّ للمكلّف الاتيان به في أوّل الوقت، ووسطه، وآخره، وفي أيّ جزء اتّفق إيقاعه كان واجباً بالأصالة، من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف، وعدمه. ففي الحقيقة يكون راجعاً إلى الواجب المخيّر.

وهل يجب البدل؟ وهوالعزم على أداء الفعل في ثاني الحال، إذا أخّره عن أوّل الوقت ووسطه. قال السيّد المرتضى: نعم. واختاره الشيخ ـ رحمه اللّه ـ على ما حكاه المحقّق عنه، وتبعهماالسيّد أبوالمكارم ابن زهرة، والقاضي سعد الدين بن البرّاج، وجماعة من المعتزلة. والأكثرون على عدم الوجوب، ومنهم المحقّق والعلاّمة ـ رحمهما اللّه ـ وهو الأقرب.

فيحصل ممّا اخترناه في المقام دعويان

لنا على الأولى منهما: أنّ الوجوب مستفاد من الأمر، وهومقيّد بجميع الوقت. لأنّ الكلام فيماهو كذلك. وليس المراد تطبيق أجزاء الفعل على أجزاء

(١) قوله:تبين ان ما اتى به كان واجباً

لا يخفى انه حينئذ لايختص الوجوب بآخرالوقت اذ تبيّن انه كان واجباً في اول الوقت فلايستقيم ما نقل لولا في هذا المذهب من ان الوجوب مختص بآخر الوقت بل على هذا لايكون آخرالوقت وقتاً للوجوب الا اذا بقى المكلف الى آخرالوقت وفعل فيه، واعلم ان هذا المذهب منسوب الى الكرخى ولاتصريح في كلامه على ما نقل عنه بأن الوجوب مختص بآخر الوقت كما نقل المصنف و قد ذكر العلامة رحمه الله فى نقل مذهبه وجوهاً و لافائدة كثيرة في نقلها.

الوقت، بأن يكون الجزء الأوّل من الفعل منطبقاً على الجزء الأوّل من الوقت والأخير على الأخير؛ فانّ ذلك باطل إجماعاً، ولاتكراره في أجزائه، بأن يأتي بالفعل في كلّ جزء يسعه من أجزاء الوقت. وليس في الأمر تعرّض لتخصيصه بأوّل الوقت أو آخره ولابجزء من أجزاءه المعيّنة قطعاً، بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل إلى أجزاء الوقت. فيكون القول بالتخصيص بالأوّل أو الآخر تحكّماً باطلاً. وتعيّن القول بوجوبه على التخيير في أجزاء الوقت. ففي أيّ جزء أدّاه فقد أدّاه في وقته.

وأيضاً: لوكان الوجوبُ مختصّاً بجزء معيّن، فان كان آخرالوقت، كان المصلّى للظهرمثلاً في غيره مقدّماً لصلاته على الوقت؛ فلاتصحّ، كما لو صلاّها قبل الزوال، [١] وإن كان أوّله، كان المصلّي في غيره قاضياً، فيكون بتأخيره له عن وقته[٢] عاصياً، كما لو أخّر الى وقت العصر، وهما خلاف الاجماع.

ولناعلى الثانية: أنّ الأمر ورد بالفعل، وليس فيه تعرّض للتخيير بينه و بين العزم، بل ظاهره ينفي التخيير، ضرورة كونه دالاً على وجوب الفعل بعينه. ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره؛ فيكون القول به أيضاً تحكّماً، كتخصيص الوجوب بجزء معيّن.

احتجّوا لوجوب العزم: بأنّه لوجاز ترك الفعل في أوّل الوقت أو وسطه، من

---

(١) قوله: فلايصح كما لوصلاها قبل الزوال الخ
هذا ممنوع اذ ربّما كان نفلاً في ذلك الوقت يسقط به الغرض بخلاف قبل الزوال

(٢) قوله: فيكون بتأخيره له عن وقته،
والمتبادر من هذا يمكن التزامه و لافساد فيه اذ ربما كان معفوا وبقاء العصيان خلاف الاجماع لاحصوله العصيان
ويؤيده ما نقل ان آخر الوقت عفواللّه عزوجل اذ لاعفوالامع العصيان

غير بدل، لم ينفصل عن المندوب؛[1] فلابدّ من إيجاب البَدَل ليحصل التمييز بينهما. وحيث يجب، فليس هو غيرالعزم، للاجماع على عدم بدليّة غيره. وبأنّه ثبت في الفعل والعزم حكم خِصال الكفّارة، وهو أنّه لوأتى بأحدهما أجزأ، ولو أخلّ بهماعصى، وذلك معنى وجوب أحدهما؛ فيثبت.

والجواب عن الأوّل: أنّ الانفصال عن المندوب ظاهر ممّامرّ، فإنّ أجزاء الوقت في الواجب الموسّع باعتبار تعلّق الأمر بكلّ واحد منهاعلى سبيل التخيير تجري مجرى الواجب المخيّر. ففي أيّ جزء اتّفق إيقاع الفعل فهو قائم مقام إيقاعه في الأجزاء البواقي. فكما أنّ حصول الامتثال في المخيّر بفعل واحدة من خصال لايُخرِجُ ماعداها عن وصف الوجوب التخييريّ، كذلك إيقاع الفعل في الجزء الأوسط أوالأخير من الوقت في الموسّع لايُخرج إيقاعه في الأوّل منه مثلاً عن وصف الوجوب الموسّع، وذلك ظاهر. بخلاف المندوب، فانّه لايقوم مقامه حيث يترك شيء. وهذا كاف في الانفصال.

وعن الثاني: أنّا نقطع بأنّ الفاعل للصلاة مثلاً ممتثل باعتبار كونهاصلاة بخصوصها، لالكونهاأحد الأمرين الواجبين تخييراً، أعني: الفعل والعزم؛ فلو كان ثمة تخيير بينهما، لكان الامتثال بها من حيث انّها أحدهما، على ماهو مقرّر في الواجب التخييريّ. وأيضاً، فالإثم الحاصل على الاخلال بالعزم ـ على تقدير تسليمه ـ ليس لكون المكلّف مخيّراً بينه وبين الصلاة، حتّى يكونا كخصال الكفّارة، بل لأنّ العزم على فعل كلّ واجب ـ اجمالاً حيث يكون الالتفات إليه بطريق الاجمال، وتفصيلاً عند كونه متذكّراً له بخصوصه ـ حكم

---

[1] قوله: لم ينفصل عن المندوب الخ،
أي لم يحصل الفرق بين الواجب والمندوب.

من أحكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان، سواء دخل وقت الواجب أو لم يدخل. فهو واجب مستمرّ عند الالتفات إلى الواجبات إجمالاً أو تفصيلاً. فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلاة.

واعلم: أنّ بعض الأصحاب توقّف في وجوب العزم، على الوجه الذي ذكر. وله وجه، وإن كان الحكم به متكرّراً في كلامهم. وربّما استدلّ له بتحريم العزم على ترك الواجب، لكونه عزماً على الحرام، فيجبُ العزم على الفعل، لعدم انفكاك المكلّف من هذين العزمين[1]، حيث لايكون غافلاً، ومع الغفلة لايكون مكلّفاً. وهو كما ترى.

حجّة من خصّ الوجوب بأوّل الوقت: أنّ الفضلة في الوقت ممتنعة؛ لأدائها إلى جواز ترك الواجب؛ فيخرج عن كونه واجباً. وحينئذٍ فاللازم صرف الأمر إلى جزء معيّن من الوقت، فإمّا الأوّل أو الأخير، لانتفاء القول بالواسطة. ولو كان هو الأخير، لما خرج عن العهدة بأدائه في الأوّل، وهو باطل إجماعاً، فتعيّن أن يكون هو الأوّل.

والجواب: أمّا عن امتناع الفضلة في الوقت، فقد اتّضح ممّاحقّقناه آنفاً، فلا نطيل باعادته. وأمّا عن تخصيص الوجوب بالأوّل، فبأنّه لوتمّ لماجازتأخيره عنه، وهو باطل أيضاً، كماتقدّمت الاشارة إليه.

واحتج من علّق الوجوب بآخر الوقت: بأنّه لوكان واجباً في الأوّل لعصى بتأخيره؛ لأنّه ترك للواجب، وهو الفعل في الأوّل، لكنّ التالي باطل بالاجماع، فكذا المقدّم.

---

(١) قوله: لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لايكون غافلاً،
هذا ممنوع بل ربما كان مع الشعور والالتفات بالفعل لم يكن عازماً على الفعل والترك بعده الى ان يدخل الزمان الآتى وكان قوله وهو كما ترى اشارةً الى هذا

وجوابه: منع الملازمة، والسند ظاهرممّا تقدّم؛ فانّ اللزوم المدّعى إنّمايتمّ لو كان الفعل في الأوّل واجباً على التعيين. وليس كذلك، بل وجوبه على سبيل التخيير. وذلك أنّ اللّه تعالى أوجب عليه إيقاع الفعل في ذلك الوقت، ومنعه من إخلائه عنه، وسوّغ له الاتيان به في أيّ جزء شاءمنه. فان اختار المكلّف إيقاعه في أوّله أو وسطه أوآخره، فقد فعل الواجب.

وكما أنّ جميع الخصال في الواجب المخيّر يتّصف بالوجوب، على معنى أنّه لايجوز الاخلال بالجميع ولايجب الاتيان بالجميع، بل للمكلّف اختيارما شاء منها، فكذاهنا لايجب عليه إيقاع الفعل في الجميع، ولايجوزله إخلاءُ الجميع عنه. والتعيين مفوّض إليه مادام الوقت متّسعاً؛ فاذا تضيّق تعيّن عليه الفعل.

وينبغي أن يعلم: أنّ بين التخيير في الموضعين فرقاً، من حيث انّ متعلّقه في الخصال الجزئيّات المتخالفة الحقائق، وفيما نحن فيه الجزئيّات المتّفقة الحقيقة؛ فانّ الصلاة المؤدّاة مثلاً في جزء من أجزاء الوقت مثل المؤدّاة في كلّ جزء من الأجزاء الباقية، والمكلّف مخيّربين هذه الأشخاص المتخالفة بتشخّصاتها، المتماثلة بالحقيقة. وقيل: بل الفرق أنّ التخيير هُناك بين جزئيّات الفعل وههنا في أجزاء الوقت. والامرُ سهلٌ.

(٨)
أصل

الحقّ أنّ تعليق الأمر بل مطلق الحكم على شرط، يدلّ على انتفائه عند انتفاء الشرط. وهومختار أكثرالمحقّقين، ومنهم الفاضلان.

وذهب السيّد المرتضى إلى أنّه لايدلّ إلاّ بدليل منفصل. وتَبِعَه ابن زُهرة.

وهوقول جماعة من العامّة.

لنا: أنّ قول القائل: «أعطِ زيداً درهماً إن أكرمَك»، يجري في العرف مجرى قولنا: «الشرط فى إعطائه إكرامك». والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء[1] الاكرام قطعاً، بحيث لايكاد ينكر عند مراجعة الوجدان؛ فيكون الأوّل[2] أيضاً هكذا. وإذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفاً، ضممنا إلى ذلك مقدّمة أُخرى سبق التنبيه عليها، وهي أصالة عدم النقل، فيكون كذلك لغة.

احتجّ السيّد ـ رحمه اللّه ـ بأنّ الشرط هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه، ولايخرج عن أن يكون شرطاً لاترى أنّ قوله تعالى: **﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ﴾** (سورة البقرة ــ ٢٨٢) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتّى ينضمّ إليه آخر؟ فانضمام الثانى إلى الأوّل شرط في القبول. ثمّ نعلم أنّ ضمّ امراتَين إلى الشاهد الأوّل يقومُ مقام الثاني. ثمّ نعلم بدليل، أنّ ضمّ اليمين إلى الواحد يقوم مقامه أيضاً. فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تُحصى.

واحتجّ موافقوه ـ [3]مع ذلك ـ: بأنّه لو كان انتفاءُ الشرط مقتضياً لانتفاء ما علّق عليه، لكان قوله تعالى: **﴿وَلا تُكرِهُوا فَتَياتِكُمْ عَلَى البِغاء إن أَرَدنَ تَحَصُّناً﴾** (سورة النور ـ ٣٣) دالا على عدم تحريم الإكراه، حيث لايُرِدْنَ التحصّنَ، وليس

(١) قوله: والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفائه،
أي انتفاء وجوب الاعطاء وقد يشعر بعض العبادات على ان المفهوم عدم جواز الاعطاء ولا يثبت بهذا الدليل ولايخفى بُعد ذلك فتأمل.

(٢) قوله: فيكون الاول،
أي قول القائل اعط زيداً درهماً.

(٣) قوله: واحتج موافقوه الخ
أي مع ما احتج السيد هنا.

كذلك، بل هو حرام مطلقاً.[١]

والجواب عن الأوّل: أنّه، إذا علم وجود مايقوم مقامه، كما في المثال الذي ذكره، لم يكن ذلك الشرط وحده شرطاً. بل الشرط حينئذ أحدهما؛ فيتوقّف انتفاءُ المشروط على انتفائهما معاً؛ لأنّ مفهوم أحدهما لايعدم إلاّ بعدمهما. وإن لم يُعلَم لَهُ بَدَلٌ، كما هو مفروض المبحث، كان الحكم مختصّاً به، ولزم من عدمه عدم المشروط، للدليل الذى ذكرناه.[٢]

وعن الثاني بوجوه: أحدها ـ أنّ ظاهر الآية يقتضي عدم تحريم الإكراه إذا لم يُرِدْنَ التحصُّنَ، لكن لايلزم من عدم الحرمة ثبوت الإباحة؛ إذ انتفاءُ الحرمة قد يكون بَطريان الحلّ، وقديكون لامتناع وجود متعلّقها عقلاً؛ لأنّ السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع أُخرى. والموضوع هنا منتف،[٣] لانهنّ اذا لم يردن التحصّن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع إكراههّنّ عليه؛ فانّ الإكراه هو حمل الغير على مايكرهه. فحيث لايكون كارهاً يمتنع تحقّق الإكراه فلايتعلّق به الحرمة.

وثانيها ـ أنّ التعليق بالشرط إنّما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه، إذا لم يظهر للشرط فائدة أُخرى. ويجوزفائدتُه في الآية، المبالغة في النهي عن الإكراه، يعنى أنّهنّ إذا أردن العفّة، فالمولى أحقٌ بارادتها. أو أنّ الآية نزلت

(١) قوله: بل هوحرام مطلقاً
أي سواء اردن التحصن ام لا.
(٢) قوله: للدليل الذى ذكرناه الخ
هوقوله ان القائل.
(٣) قوله: والموضوع هنا منتف،
نقول: مثلاً الاكراه ليس بحرام

فيمن يُرِدنَ التحصُّنَ[١] وَيُكرِههنّ الموالي على الزنا.

وثالثها: أنّا سلّمنا أنّ الآية تدلّ على انتفاء حرمة الإكراه بحسب الظاهر نظراً إلى الشرط، لكنّ الاجماع القاطع عارضه. ولاريب أنّ الظاهر يُدفَعُ بالقاطع.

(٩)
أصل

واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها. فأثبته قوم، وهوالظاهرمن كلام الشيخ. وجنح إليه الشهيد في الذكرى. ونفاه السيّد، والمحقّق، والعلاّمة، وكثيرمن الناس، وهوالأقرب.

لنا: أنّه لو دلّ، لكانت احد الثلاث. وهي بأسرها منتفية. أمّا الملازمة. فبيّنة. وأمّا انتفاء اللازم فظاهرٌ بالنسبة إلى المطابقة والتضمّن، إذ نفى الحكم عن غيرمحلّ الوصف ليس عين إثباته فيه ولاجزءه؛ ولأنّه لوكان كذلك، لكانت الدلالة بالمنطوق لابالمفهوم، والخصم معترف بفساده. وأمّا بالنسبة إلى الالتزام، فلأنّه لا ملازمة في الذهن[٢] ولافي العرف، بين ثبوت الحكم عند صفة، كوجوب الزكاة في السائمة مثلاً، وانتفائه عند اخرى، كعدم وجوبها في المعلوفة.

احتجّوا: بأنّه، لوثبت الحكم مع انتفاء الصفة؛ لعرى تعليقُه عليها عن الفائدة، وجرى مجرى قولك: «الانسان الأبيض لايعلم الغيوب، والأسود إذا نام لايبصر».

(١) قوله: فيمن يردن التحصن،
لايخفى ان هذا الاحتمال قائم من اكثر الشروط

(٢) قوله: لاملازمة في الذهن الخ
اقول: كأنه ادعى الملازمة عرفا في الشرط من حيث التبادر والا فهذا الكلام جار في الشرط.

والجواب: المنع من الملازمة؛ فانّ الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه،[١] بل هي كثيرة:

منها شدّة الإهتمام ببيان حكم محل الوصف، إمّا لاحتياج السامع إلى بيانه، كأن يكون مالكاً للسائمة مثلاً دون غيرها، أو لدفع توهّم عدم تناول الحكم له، كما في قوله تعالى: ﴿وَلا تَقتُلُوا أولادَكُمْ خَشيَةَ إملاقٌ﴾؛ (سورة الاسرى ـ ٣١) فإنه لولا التصريح بالخشية لأمكن أن يتوهّم جوازالقتل معها؛ فدلّ بذكرها على ثبوت التحريم عندها أيضاً.

ومنها أن تكون المصلحة مقتضية لإعلامه حكمَ الصفة بالنصّ وماعداها بالبحث والفحص.

ومنها وقوع السؤال عن محلّ الوصف دون غيره، فيُجاب على طبقه، اوتقدّم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل.

واعترض: بانّ الخصم إنّما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غيرمحلّه، إذا لم يظهرللتخصيص فائدة سواه؛ فحيث يتحقّق ماذكرتموه من الفوائد، لايبقى من محلّ النزاع في شيء.

وجوابه: أنّ المدعى عدم وجدان[٢] صورة لاتحتمل فائدة من تلك الفوائد،

---

(١) قوله: فان الفائدة غيرمنحصرة في ما ذكرتموه،

والحاصل ان الفوائد المحتملة للتوصيف والتقييد كثيرة من جملتها التخصيص ولا ترجيح لبعضها على بعض في الظهورفلايدل التقييد الا على وقوع احدى الفوائد لا على التخصيص بخصوصه الا ان يدعى ظهور هذه الفائدة بالنسبة الى سائرالفوائد كما ادعى في الشرط وهذا هوالذى يصلح مناطاً للخلاف وينبغى التأمل فيه.

(٢) قوله: وجوابه ان المدعى عدم وجدان الخ،

ولايخفى ان المعترض ادعى اقتضاء التخصيص في صورة عدم ظهور فائدة اخرى وان احتملت فلايضره عدم وجدان صورة لا تحتمل فوائد اخرى وانما يضره عدم وجدان صورة

وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صرتم إليه، صَوناً لكلام البلغاء عن التخصيص لالفائدة؛ إذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتأدّي مالا بدّ في الحكمة منه؛ فيحتاج إثبات ما سواه إلى دليل. وأمّا تمثيلهم في الحجّة بالأبيض والأسود، فلانسلّم أنّ المقتضي لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف، وإنّماهو كونه بياناً للواضحات.

(١٠)

أصل

والأصحّ أنّ التقييد بالغاية يدلّ على مخالفة ما بعدها لماقبلها، وفاقاً لأكثر المحقّقين. وخالف في ذلك السيّد ـ رضي اللّه عنه ـ فقال: «تعليق الحكم بغاية، إنّما يدلّ على ثبوته إلى تلك الغاية، وما بعدها يعلم انتفائه أو إثباته بدليل».
(الذريعة ج١ ص٤٠٧) ووافقه على هذا بعض العامّة.

لنا: أن قول القائل: «صُوموا إلى الليل»، معناه: آخر وجوب الصوم مجيئ الليل. فلوفرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه، لم يكن الليل آخراً، وهو خلاف المنطوق.

واحتجّ السيّد ـ رضى اللّه عنه ـ بنحو ما سبق فى الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف، حتّى أنّه قال: «من فرّق بين تعليق الحكم بصفة و تعليقه بغاية، ليس معه إلاّ الدعوى. وهوكالمناقِض؛ لفرقه بين أمرين لافرق بينهما؛ فان

لم يظهر فيها فوائد اخرى فكأنه اشارفى الجواب الى ان عدم الظهور لايكفى في اقتضاء التخصيص بل لابُدَ من عدم احتمال فائدة اخرى ولا توجد صورة لايحتمل ذلك ثم لايخفى ان هذا الكلام يجرى في الشرط ايضاً والفرق مشكل فتأمل.

قال: فأيّ معنى لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (سورة البقرة ١٨٧) إذا كان مابعد الليل يجوز أن يكون فيه صوم ؟ قلنا: وأيّ معنى لقوله عليه السلام: «في سائمة الغَنَم زكاة» والمعلوفة مثلها. فان قيل: لايمتنع أن تكون المصلحة في أن يعلم ثبوت الزكاة في السائمة بهذا النصّ، ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر. قلنا: لايمتنع فيماعُلّق بغاية، حرفاً بحرف».

والجواب: المنع من مساواته للتعليق بالصفة؛ فانّ اللزوم هناظاهر؛ إذ لاينفك تصوّر الصوم المقيّد بكون آخره اللّيل، مثلاً، عن عدمه في الليل، بخلافه هناك، كما علمت. ومبالغة السيّد ـ رَحِمَهُ اللّه ـ في التسوية بينهما لاوجه لها.

والتحقيق ماذكره بعض الأفاضل، من أنّه اقوى دلالة من التعليق بالشرط. ولهذا قال بدلالته كلّ من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها.

(١١)
أصل

قال أكثر مخالفينا: إنّ الأمر بالفعل المشروط جائز، وإن علم الآمر انتفاء شرطه. وربّما تعدّى بعض متأخّريهم، فأجازه، وإن علم المأمور أيضاً، مع نقل كثير منهم الاتّفاق على منعه.

وشرط أصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط، كون الآمر جاهلاً بالانتفاء، كأن يأمر السيّد عبده بالفعل فى غد، مثلاً، ويتّفق موته قبله. فانّ الأمر هناجائز؛ باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط، ويكون مشروطاً ببقاء العبد إلى الوقت المعيّن. وأمّا مع علم الآمر، كأمراللّه تعالى زيداً بصوم غد، وهو يعلم موته فيه، فليس بجائز وهو الحقّ. لكن لايعجبنى الترجمة عن البحث

بماترى[١]، وإن تكثّر إيرادها في كتب القوم، وسيظهرلك سرّما قلته وإنّما لم أعدل عنها ابتداءً قصداً إلى مطابقة دليل الخصم لماعنون به الدعوى، حيث جعله على الوجه الذى حكيناه.

ولقد أجاد علم الهدى، حيث تنحّى عن هذا المسلك، وأحسن التأدية عن أصل المطلب!. فقال: «وفى الفقهاء والمتكلّمين[٢] من يجوّز أن يأمراللّه تعالى بشرط أن لايمنع المكلّف من الفعل، أو بشرط أن يقدره. ويزعمون: أنّه يكون مأموراً بذلك مع المنع[٣]. وهذاغلط؛ لأنّ الشرط إنّما يحسن فيمن لايعلم العواقب ولاطريق له إلى علمها، فأمّا العالم بالعواقب وبأحوال المكلّف؛ فلايجوز أن يأمره بشرط».

قال: «والذي يبيّن ذلك أنّ الرّسول ـ ﷺ ـ لوأعلمنا أنّ زيداً لايتمكّن من الفعل في وقت مخصوص، قبح منّا أن نأمره بذلك لامحالة. وإنّما حسّن دخول الشرط فيمن نأمره فقد علمنا بصفته فى المستقبل. ألا ترى أنّه لا يجوز الشرط فيمايصحّ فيه العلم ولنا إليه طريق نحوحسن الفعل[٤]، لأنه ممّا يصحّ أن

(١) قوله: لكن لايعجبنى الترجمة عن البحث بما ترى

من تعميم الشرط بالنسبة الى المقدور وغيرالمقدور بل لابد من تخصيص الشرط بما لايكون مقدوراً للمكلف فانه لاخلاف في انه يصح التكليف مع انتفاء الشرط المقدور فانه تكليف بالشرط والمشروط معاً وايضاً من تخصيص المسألة بصورة علم الآمر بانتفاء الشرط بل ينبغى ان يصور المسألة بان الآمر اذا كان عالماً هل يصح منه الاشتراط ام لا كما قاله السيد رحمه اللّه فانه لايصح الاشتراط من العالم حتى من العالم بوقوع الشرط فتأمل.

(٢) قوله: والمتكلمين

أي من الاشاعرة.

(٣) قوله: مع المنع الخ

أي الذى عدمه شرط فيكون مأموراً مع انتفاء الشرط.

(٤) قوله: حسن الفعل،

نعلمه، وكون المأمور متمكّناًلايصحّ أن نعلمه عقلاً؛ فاذا فقدالخبر، فلابدّ من الشرط، ولابدّمن أن يكون أحدنا في أمره يحصل في حكم الظانّ لتمكّن من يأمره بالفعل مستقبلاً، ويكون الظنّ في ذلك قائماًمقام العلم. وقد ثبت أنّ الظنّ يقوم مقام العلم إذا تعذّر العلم. فأمّا مع حصوله، فلايقوم مقامه. واذا كان القديم تعالى عالماً يتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم أنّه لايتمكّن. فالرّسول ـ ﷺ ـ حاله كحالنا إذا أعلَمَنا اللّه تعالى[1] حال من نأمره، فعند **ذلك** نأمر بلاشرط» (الذريعة ج١ ص١٦٣)

قلت: هذه الجملة التي أفادها السيّد ـ قدس اللّه نفسه ـ كافية في تحريرالمقام، وافية باثبات المذهب المختار، فلاغرو[2] إن نقلناها بطولها، واكتفينا بها عن إعادة الاحتجاج على ماصرنا إليه.

احتجّ المجوّزون بوجوه: الأوّل لولم يصحّ التكليف بما علم عدم شرطه، لم يعص أحد، واللازم باطل بالضرورة من الدين. وبيان الملازمة أنّ كلّ مالم يقع، فقد انتفى شرط من شروطه، وأقلّها إرادة المكلّف له؛ فلاتكليف به؛ فلا معصية.

الثانى لولم يصحّ، لم يعلم أحد انّه مكلّف. واللاّزم باطل. أمّا الملازمة، فلأنّه مع الفعل، وبعده ينقطع التكليف، وقبله لايعلم، لجوازأن لايوجد شرط من شروطه فلايكون مكلّفاً.

لايقال: قد يحصل له العلم قبل الفعل إذا كان الوقت متّسعاً، واجتمعت

مثال لما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق.

(١) قوله: اذا اعلمنا اللّه تعالى

أي اذا اعلمنا اللّه تعالى حال المأمور كان حالنا كحال الرسول ﷺ فنا مربلا شرط كما امر بلا شرط.

(٢) قوله: فلا غرو أي فلا عجب.

الشرائط عند دخول الوقت. وذلك كاف في تحقّق التكليف.

لأنّا نقول: نحن نفرض الوقت المتّسع زمناً زمناً، ونردّد في كلّ جزء جزء، فانّه مع الفعل فيه، وبعده ينقطع، و قبل الفعل يجوزأن لايبقى بصفة التكليف فى الجزء الآخر؛ فلايعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه، فلايعلم التكليف. وأمّا بطلان اللازم فبالضرورة.

الثالث: لولم يصح، لم يعلم إبراهيم ـ عليه السلام ـ وجوب ذبح ولده؛ لانتفاء شرطه عند وقته ـ وهو عدم النسخ ـ وقد علمه وإلاّ لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج إلى فداء.

الرابع كما أنّ الأمر يحسن لمصالح تنشأ من المأموربه، كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الأمر. وموضع النزاع من هذاالقبيل، فانّ المكلّف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المأموربه، ربّما يُوطِّنُ نفسه على الامتثال، فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا، لانزجاره عن القبيح. ألا ترى: أنّ السيّد قد يستصلح بعض عبيده بأوامرينجّزها عليه، مع عزمه على نسخها، امتحاناً له. والانسان قد يقول لغيره: «وكلّتك فى بيع عبدى» مثلاً، مع علمه بأنّه سيعزله، إذا كان غرضه استمالة الوكيل أوامتحانه في أمرالعبد.

والجواب عن الأوّل: ظاهرممّا حققه السيّد ـ رحمه اللّه ـ، إذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع، وإنّما هو فى الشرط الذي يتوقّف عليه تمكّن المكلف شرعاً وقدرته على امتثال الأمر. وليست الارادة منه قطعاً، والملازمة إنما تتمّ بتقدير كونها منه. وحينئذ فتوجّه المنع عليها جلّي.

وعن الثاني: المنع من بطلان اللازم. وادّعاء الضرورة فيه مكابرة و بهتان. وقد ذكر السيّد ـ رضي اللّه ـ في تتمّة تنقيح المقام ما يتّضح به سند هذا المنع؛

فقال: «ولهذا نذهب إلى أنه لا يعلم بأنّه مأمور بالفعل إلابعد تَقَضّي الوقت وخروجه، فيعلم أنّه كان مأموراً به. وليس يجب، إذا لم يعلم قطعاً أنّه مأمور، أن يسقط عنه وجوب التحرّز. لأنّه إذا جاء وقت الفعل، وهو صحيح سليم، وهذه أمارة يغلب معها الظنّ ببقائه، فوجب أن يتحرّز من ترك الفعل والتقصير فيه. ولايتحرز من ذلك إلاّ بالشروع في الفعل والابتداء به. ولذلك مثال في العقل، وهو أنّ المشاهِد للسَّبُعُ من بُعدٍ، مع تجويزه أن يخترم السَّبُع قبل أن يصل إليه، يلزمه التحرّز منه، لما ذكرناه، ولايجب إذا لزمه التحرّز أن يكون عالماً ببقاء السَّبُع وتمكّنه من الاضراربه» (الذريعة ج١ ص١٦٥).

وهذا الكلام جيّد، ما عليه في توجيه المنع من مزيد. وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل، بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنيّة الفرض، إذ يكفي في وجوب نيّة الفرض غلبة الظنّ بالبقاء والتمكّن، حيث لاسبيل إلى القطع، فلا دلالة له على حصول العلم.

وعن الثالث: بالمنع من تكليف إبراهيم عليه السلام بالذبح الذى هو فري الأوداج،[1] بل كلّف بمقدّماته كالإ ضجاع، وتناول المُدية، وما يجري مجرى ذلك. والدليل على هذا قوله تعالى: ﴿**وَ نادَيناهُ أن يا ابراهيمُ قَد صَدَّقتَ الرُّؤيا**﴾ (سورةالصافات ١٠٥-١٠٤) فأما جزعه عليه السلام فلأ شفافه[2] من أن يؤمر - بعد مقدّمات الذبح - به نفسه، لجريان العادة بذلك. وأما الفداءُ، فيجوز أن يكون عمّا ظنّ أنّه سيأمر به من الذبح، أو عن مقدّمات الذبح زيادة على ما فعله، لم

(١) قوله: الاوداج
هى جمع الودج وهى عروق العنق وتناول المدية أي اخذ السكين.
(٢) قوله فلا شفافه
أي خوفه.

يكن قد أمر بها، إذ لايحب في الفدية أن يكون من جنس المفديّ.

وعن الرابع: أنّه لوسلّم، لـم يكن الطـلبُ هناك لـلفـعـل؛ لما قـد عـلم من امتناعه، بل للعـزم على الفعل والانقياد إليه والامتثـال. وليس النزاع فيه، بل في نفس الفـعـل. وأمّا مـا ذكـره من المثـال[1]، فـانّمـا يحـسن لمكان التـوصّل إلى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل، وذلك ممتنع في حقّه تعالى.

(١٢)

أصل

الأقرب عندي[2]: أنّ نسخ مدلول الأمر ـ وهو الوجوب ـ لايبقى معه الدلالة على الجواز، بل يرجع إلى الحكم الذى كان قبل الأمر. و به قال العلاّمة في النهاية، وبعض المحقّقين من العامّة. وقال أكثرهم بالبقاء، وهو مختاره في التهذيب.

لنا: أنّ الأمر إنما يدلّ على الجواز بالمعنى الاعمّ ـ اعني الاذن في الفعل فقط ـ وهو قدر مشـترك بين الوجوب، والندب، والإباحة، والكراهة. فلا يتقوّم إلاّ بما فيـها من القُيود، ولا يدخل بدون ضمّ شيء منهـا إليه في الوجود، فادّعـاءُ بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غيرُ معقول.

والقولُ بانضـمام الاذن في الترك إليـه باعتبـار لزومه لرفع المنع الذي اقتـضاه

(١) قوله: واما ما ذكر من المثال فانما يحسن الخ،
لايخـفى انه ربما يحسن مع العلم بحـال العبـد اذا كان الغـرض اظهار حـاله على الغيـر وهذا ممكن في حق اللّه تعالى ايضا.

(٢) قوله: الاقرب عندي الخ،
الاقرب هوالاقرب لكن رجـوع الحكم السابق المرفوع بالامر لادليل عليه فـالحق انه يصير من قبيل مالاحكم فيه فتأمل.

النسخ، موقوف على كون النسخ متعلّقاً بالمنع من الترك الذي هو جزءُ مفهوم الوجوب، دون المجموع. وذلك غيرمعلوم؛ إذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ: «نسخت الوجوبَ» ونحوه. وهو كما يحتمل التعلّق بالجزء الذي هوالمنع من الترك، لكون رفعه كافياً في رفع مفهوم الكلّ، كذلك يحتمل التعلّق بالمجموع، وبالجزء الآخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل، كما ذكره البعض، وإن كان قليل الجدوى؛ لكونه فى الحقيقة راجعاً إلى التعلّق بالمجموع.

احتجّوا: بأنّ المقتضي للجواز موجود، والمانع منه مفقود؛ فوجب القول بتحقّقه.

امّا الأوّل: فلأنّ الجواز جزء من الوجوب، والمقتضي للمركّب مقتض لأجزائه. وأمّا الثاني: فلأن الموانع كلّها منتفية بحكم الأصل والفرض، سوى نسخ الوجوب وهو لايصلح للمانعيّة؛ لأن الوجوب ماهية مركبة، والمركّب يكفي فى رفعه رفع أحد أجزائه، فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه. وحينئذ فلا يدلّ نسخه على ارتفاع الجواز.

فان قيل: لانُسلّم عدم مانعيّة نسخ الوجوب لثبوت الجواز؛ لأن الفصل علّة لوجود الحصّة التي معه من الجنس، كما نَصَّ عليه جمع من المحقّقين. فالجواز الذى هو جنس للواجب وغيره لابدّ لوجوه في الواجب من علّة هي الفصل له، وذلك هوالمنع من الترك، فزواله مقتض لزوال الجواز، لأنّ المعلول يزول بزوال علّته، فتثبت مانعيّة النسخ لبقاء الجواز.

قلنا: هذا مردود من وجهين أحدهما: أنّ الخلاف واقع في كون الفصل علّة للجنس؛ فقد أنكره بعضهم وقال: انّهما معلولان لعلّة واحدة. وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه.

وثانيهما: أنّا وإن سلّمنا كونه علّة له فلا نُسلِّم أن ارتفاعه مطلقاً يقتضي ارتفاع الجنس، بل إنّما يرتفع بارتفاعه، إذا لم يخلفه فصل آخر؛ وذلك لأنّ الجنس إنّما يفتقر إلى فصل مّا ومن البيّن أنّ ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الإذن فيه، وهو فصل آخر للجنس الذي هو الجواز.

والحاصل: أنّ للجواز قيدين: أحدهما ـ المنع من الترك، والآخر ـ الإذن فيه؛ فاذا زال الأوّل خلفه الثاني. ومن هنا ظهر أنّه ليس المدّعى ثبوت الجواز بمجرّد الأمر، بل به وبالناسخ، فجنسه بالأوّل وفصله بالثاني. ولا يُنافي هذا إطلاق القول بأنّه إذا نسخ الوجوب بقي الجواز، حيث انّ ظاهره استقلال الأمر به، فانّ ذلك توسّع في العبارة. وأكثرهم مصرّحون بما قلناه.

فان قيل: لّما كان رفع المركّب يحصل تارة برفع جميع أجزائه، وأُخرى برفع بعضها، لم يعلم بقاءُ الجواز بعد رفع الوجوب؛ لتساوي احتمالي رفع البعض الذي يتحقّق معه البقاء، ورفع الجميع الذي معه يزول.

قلنا: الظاهر يقتضي البقاء، لتحقّق مقتضيه أوّلاً، والأصل استمراره. فلايدفع بالاحتمال. وتوضيح ذلك: أنّ النسخ إنّما توجّه إلى الوجوب، والمقتضي للجواز هوالأمر، فيستصحب إلى أن يثبت ما ينافيه. وحيث انّ رفع الوجوب يتحقّق برفع أحد جزئيه، لم يبق لنا سبيل إلى القطع بثبوت المنافي فيستمرّ الجواز ظاهراً. وهذا معنى ظهور بقائه.

والجواب: المنع من وجود المقتضي؛ فانّ الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك بينها وبين الأحكام الثلاثة الأُخر، لاتحقّق له بدون انضمام أحد قيودها إليه قطعاً، وإن لم يثبت عليّة الفصل للجنس، لأنّ انحصار الأحكام في الخمسة يعدّ في الضروريّات. وحينئذ فالشّك في وجود القيد

يوجب الشكّ في وجود المقتضي. وقد علمتَ أن نسخ الوجوب، كما يحتمل التعلّق بالقيد فقط ـ أعني المنع من الترك ـ فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد آخر، كذلك يحتمل التعلّق بالمجموع، فلا يبقى قيد ولا مقيّد؛ فانضمام القيد مشكوك فيه، ولا يتحقّق معه وجود المقتضي. ولوتشبّث الخصم في ترجيح الاحتمال الأوّل بأصالة عدم تعلّق النسخ بالجميع، لكان معارضاً بأصابة عدم وجود القيد، فيتساقطان.

وبهذا يظهر فساد قولهم في آخر الحجة: «إنّ الظاهر يقتضي البقاء، لتحقّق مقتضيه، والأصل استمراره»، فانّ انضمام القيد ممّا يتوقّف عليه وجود المقتضي، ولم يثبت.

إذا تقرّر ذلك، فاعلم: أنّ دليل الخصم لوتمّ، لكان دالاً على بقاء الاستحباب، لاالجواز فقط، كما هوالمشهور على ألسنتهم، يريدون به الإباحة. ولا الأعمّ منه ومن الاستحباب، كما يُوجَد في كلام جماعة. ولا منهما ومن المكروه، كما ذهب إليه بعض، حتّى انّهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه إلاّ عن شاذّ، بل ربما ردّ ذلك بعضهم نافياً للقائل به، مع أنّ دليلهم على البقاء كما رأيت ينادى بأنّ الباقي هوالاستحباب.

وتوضيحه: أنّ الوجوب لمّا كان مركّباً من الاذن في الفعل وكونه راجحاً ممنوعاً من تركه، وكان رفع المنع من الترك كافياً فى رفع حقيقة الوجوب، لاجرم كان الباقي من مفهومه هو الإذن فى الفعل مع رجحانه؛ فاذا انضّم إليه الإذن فى الترك على ما اقتضاه الناسخ، تكمّلت قيود الندب وكان الندب هوالباقي.

البحث الثاني

في

النواهي

وفيه اصول

(١)
أصل

اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة، على نحو اختلافهم في الأمر. والحقّ أنّها حقيقة في التحريم، مجاز في غيره؛ لأنّه المتبادر منها في العرف العامّ عند الإطلاق؛ ولهذا يُذَمُّ العبدُ على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله: لاتفعله، والأصل عدم النقل؛ ولقوله تعالى: ﴿**وَما نَهاكُم عَنهُ فَانتَهُوا**﴾، أوجب سبحانه الانتهاء عمّانهى الرسول، ﷺ، عنه؛ لما ثبت من أنّ الأمر حقيقة في الوجوب، وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله.[١]

وما يقال: من أن هذا مختصّ بمناهي الرسول، ﷺ، وموضع النزاع هو الأعم؛ فيمكن الجواب عنه: بأنّ تحريم ما نهى عنه الرسول، ﷺ، يدلّ بالفحوىٰ على تحريم ما نهى الله تعالى عنه. مع ما في احتمال الفصل من

---

(١) قوله: ومايجب الانتهاء عنه حرم فعله،

اقول: يمكن المناقشة فيه بأن ما يجب الانتهاء عنه يشتمل المكروه ايضاً اذ الانتهاء معناه العمل بمقتضي النهي وهواعم من الانتهاء بطريق الحرمة والكراهة والانتهاء عن المكروه بطريق الكراهة اي العمل بمقتضى كراهته واعتقاداته مكروه واجب فلايتم الاستدلال الا بأن يثبت ان النهي المأخوذة في مادة انتهوا هو النهي التحريمي وهوغير مسلم فتأمل فيه.

البعد، هذا. واستعمال النهي فى الكراهة شايع في أخبارنا المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام، على نحو ما قلناه في الأمر.

(٢)
أصل

واختلفوا في أنّ المطلوب بالنهي ما هو؟ فذهب الأكثرون إلى أنّه هوالكف عن الفعل المنهيّ عنه، ومنهم العلاّمة ـ رَحِمَهُ الله ـ في تهذيبه. وقال فى النهاية: المطلوب بالنهي نفس ان لاتفعل. وحكى: أنّه قول جماعة كثيرة. وهذا هو الأقوى.

لنا: أنّ تارك المنهيّ عنهُ كالزنا، مثلاً يُعدّ في العرف ممتثلاً، ويمدحه العقلاءُ على انّه لم يفعل، من دون نظر إلى تحقّق الكفّ عنه، بل لايكاد يخطر الكفّ ببال أكثرهم. وذلك دليل على أنّ متعلّق التكليف ليس هوالكفّ، وإلاّ لم يصدق الامتثال، ولا يحسن المدح على مجرّد الترك.

احتجّوا: بأنّ النهي تكليف، ولا تكليف إلاّ بمقدور للمكلّف. ونفي الفعل يمتنع أن يكون مقدوراً له، لكونه عدماً أصليّاً، والعدم الأصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها، وتحصيل الحاصل محال.

والجواب المنع: من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفى الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفى الفعل مقدوراً، لم يكن ايجاده مقدوراً، اذ تأثير صفة القدرة في الوجود فقط، وجوب، لاقدرة.

فان قيل: لابدّ للقدرة من أثر عقلاً، والعدم لايصلح أثراً، لأنّه نفي محض. وأيضاً فالأثر لابّد أن يستند الى المؤثّر ويتجدّد، والعدم سابق

مستمرّ،[١] فلا يصلح أثراً للقدرة المتأخرة.

قلنا: العدم إنّما يجعل أثراً للقدرة باعتبار استمراره. وعدم الصلاحيَة بهذا الاعتبار في حيّز المنع؛ وذلك لأنّ القادر يمكنه أن لايفعل فيستمرّ، وأن يفعل فلا يستمرّ. فأثر القدرة إنما هوالاستمرار المُقارن لها، وهو مستند إليها، ومتجدّد بها.

(٣)
أصل

قال السيد المرتضى ـ رضي الله عنه ـ و جماعة منهم العلاّمة في أحد قوليه: «إن النهي كالأمر فى عدم الدلالة على التكرار، بل هو محتمل له وللمرّة». وقال قوم: بافادته الدوام والتكرار، وهو القول الثاني للعلاّمة، رحمه الله، اختاره فى النهاية، ناقلاً له عن الأكثر وإليه أذهب.

لنا: أنّ النهي يقتضى منع المكلّف من إدخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود، وهو إنّما يتحقّق بالامتناع من إدخال كلّ فرد من أفرادها فيه؛ إذ مع إدخال فرد منها يصدق إدخال تلك الماهيّة في الوجود؛ لصدقها به؛ ولهذا إذا نهى السيّد عبده عن فعل، فانتهى مدّة كان يمكنه إيقاع الفعل فيها ثمّ فعل، عدَّ في العرف عاصياً مخالفاً لسيّده، وحسن منه عقابه، وكان عند العقلاء مذموماً بحيث لواعتذر بذهاب المدّة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك، وليس

---

(١) قوله: والعدم سابق مستمر

ليس بينه وبين ما ذكره في الاحتجاج كثيرفرق ولعل الفرق ان المناط في الاحتجاج لزوم تحصيل الحاصل وهوهنا غيرملحوظ.

نهي السيّد بمتناول غيرها، لم يقبل ذلك منه، وبقي الذّم بحاله. وهذا ممّا يشهد به الوجدان.

احتجّوا: بأنه لو كان للدوام؛ لما انفكّ عنه، وقد انفكّ. فانّ الحائض نهيت عن الصلاة والصوم، ولا دوام. وبأنّه ورد للتكرار، كقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقرَبُوا الزِنَا**﴾ (سورة الاسراء ٣٢) وبخلافه، كقول الطبيب: «لا تَشرَبِ اللَّبنَ»، «ولاتأكُلِ اللَّحمَ». والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فيكون حقيقة في القدر المشترك. وبأنّه يصحّ تقييده بالدوام ونقيضه، من غير تكرار ولا نقض؛ فيكون للمشترك.

والجواب عن الأوّل: أنّ كلامنا في النهي المطلق. وذلك مختصّ بوقت الحيض، لأنّه مقيّد به، فلا يتناول غيره. ألا ترى أنّه عامّ لجميع أوقات الحيض.

وعن الثاني أنّ عدم الدوام في مثل قول الطبيب، إنّما هوللقرينة، كالمرض في المثال. ولولا ذلك، لكان المتبادرهوالدوام. على أنّك قد عرفت في نظيره سابقاً: أنّ ما فرّوا منه بجعل الوضع للقدر المشترك ـ أعني: لزوم المجاز والاشتراك ـ لازم عليهم، من حيث انّ الاستعمال في خصوص المعنيين يصيرمجازاً فلايتمّ لهم الاستدلال به.

وعن الثالث: أنّ التجوّز جائز، والتأكيد واقع في الكلام مستعمل، فحيث يقيّد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز، وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تأكيداً.

فائدة:

لمّا أثبتنا كون النهي للدوام والتكرار، وجب القول بأنّه للفور؛ لأنّ الدوام يستلزمه. ومن نفى كونه للتكرار، نفى الفور أيضاً. والوجه في ذلك واضح.

(٤)
اصل

الحقّ امتناع توجّه الأمروالنهي إلى شيء واحد. ولانعلم في ذلك مخالفاً من أصحابنا. ووافقنا عليه كثيرٌ ممّن خالفنا. وأجازه قوم. وينبغي تحرير محلّ النزاع أوّلاً فنقول:

الوحدة تكون بالجنس وبالشخص. فالأوّل يجوزذلك فيه، بأن يُؤمَر بفرد و يُنهى عن فرد، كالسجود للّه تعالى، وللشمس، والقمر. وربّما منعه مانعٌ، لكنه شديد الضعف، شاذّ.

والثانى إمّا أن يتّحد فيه الجهة، أو تتعدّد. فان اتّحدت، بأن يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأموراً به منهيّاً عنه؛ فذلك مستحيل قطعاً.

وقد يجيزه بعض من جوّزتكليف المحال ـ قبّحهم اللّه ـ ومنعه بعض المجيزين لذلك؛ نظراً إلى أنّ هذا ليس تكليفاً بالمحال، بل هو محال في نفسه لأنّ معناه الحكم بأنّ الفعل يجوز تركه، ولايجوزوإن تعدّدت الجهة، بأن كان للفعل جهتان، يتوجّه إليه الأمرُ من إحديهما، و النهيُ من الأخرى، فهومحلّ البحث؛ و ذلك كالصّلاة في الدار المغصوبة، يُؤمر بها من جهة كونها صلاة، ويُنهى عنها من حيث كونها غصباً؛ فمن أحال اجتماعهما أبطلها، ومن أجازه صحّحها.

لنا: أنّ الامرطلبٌ لايجاد الفعل، والنهي طلب لعدمه؛ فالجمعُ بينهما في أمر واحد ممتنع. وتعدّدُ الجهة غيرمُجدٍ مع اتّحاد المتعلّق؛ [1] إذالامتناع إنّما ينشأ

(١) قوله: وتعدد الجهة غيرمجد مع اتحاد المتعلق

من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد. و ذلك لايندفع إلاّ بتعدّد المتعلّق، بحيث يُعَدُّ في الواقع أمرين، هذا مأمور به وذلك منهيّ عنه. ومن البيّن أنَّ التعدّد بالجهة لايقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعاً؛ فالصلاة في الدارالمغصوبة، و إن تعدّدت فيها جهة الأمر والنهي، لكنّ المتعلّق الذي هوالكون متّحد؛ فلو صحّت، لكان مأموراً به ـ من حيث انّه أحد الأجزاء المأمور بها للصلاة وجزء الجزء جزء والأمر بالمركّب أمرباجزائه ـ ومنهيّاً عنه، باعتبار أنّه بعينه الكون في الدار المغصوبة، فيجتمع فيه الأمْرُ والنهيُ وهومتّحدٌ. وقدبيّنا امتناعه؛ فتعيّن بطلانها.

احتجّ المخالف بوجهين، الأوّل: أنّ السيّد إذا أمرعبده بخياطة ثوب، ونهاه عن الكون في مكان مخصوص، ثمّ خاطه في ذلك المكان، فانّا نقطع بأنّه مطيعٌ عاص لجهتي الأمربالخياطة والنهي عن الكون.

الثاني: أنّه لو امتنع الجمع، لكان باعتباراتّحاد متعلّق الأمر والنهي، إذ لامانع

هذا مستقيم اذا كانت الجهتان تعليقتين اذ يلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد واختلاف الجهة غيرنافع واما اذا كانت الجهتان تقييدتين فلا يلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد فلابد من تنقيح محل النزاع

ثم لايخفى ان دعوى ان الصلوة في الدار المغصوبة من قبيل اختلاف الجهة التعليلية محل نظر بل الظاهر انها من قبيل الثاني فان متعلق الوجوب فيها هوماهية الكون من حيث هوكون مطلق ومتعلق الحرمة وموضوعها خصوصية الكون وتشخصه ويمكن انفكاك احدهما وقد جمعهما المكلف باختياره فالموضوعان مختلفان وان عرض احدهما للآخر ولافساد فيه كالفرد المستحب من الصلوة الواجبة كالصلوة في المسجد والمكروهة كالصلوة في الحمام فان الاحكام الخمسة كلها متضادة مع انه لانزاع في امكان ذلك

نعم لو امتنع انفكاك الجهة المفروضة للوجوب عن الجهة المفروضة للحرمة امتنعت التكليف به لالانه يلزم اجتماع المتنافين المحال بل لعدم تمكن المكلف من الامتثال بهما هذا على تقدير تسليم جزئية الكون المطلق للصّلوة ويمكن فيهاالمناقشة فتأمل.

سواه اتّفـاقاً. واللاّزم باطل؛ إذ لااتّحاد في المتعلّقين. فـانّ متعلّق الأمـرالصلاة، ومتــعلّق النهي الغــصبُ، وكلّ منهـمـا يتعـقّل انفكاكـه عن الآخــر، وقـد اختارالمكلّف جمعهمـا، مع إمكان عدمه. وذلك لايخـرجهما عن حـقيقتـهما اللتين هما متعلّقا الأمر والنهي، حتّى لايبقيا حقيقتين مختلفين؛ فيتّحد المتعلّق.

والجوابّ عن الأوّل: أنّ الظاهرفي المثال المذكورإرادة تحصيل خياطة الثوب بأيّ وجه اتّفق. [١] سلّمنا، لكن المتـعلّق فيه مـختلف، فانّ الكـون ليس جزءً من مفهوم الخياطة، [٢] بخلاف الصلاة. سلّمنا، لكن نمنع كونه مطيعاً والحال هذه. و دعوى حصول القطع بذلك في حيّزالمنع، حيث لايعلم إرادة الخياطة كيف ما اتّفقت.

وعن الثاني: أن ّمفـهوم الغـصب، وإن كان مغـايراً لحقـيقـة الصلاة، إلاّ أنّ الكون الذى هوجـزؤها بعض جزئـيّاته؛ إذ هوممّا يتحـقّق به. فاذا أوجـد المكلّف الغـصب بهـذا الكون، صـار مـتـعلّقـاً للـنهى، ضـرورةَ أنّ الأحكام إنّمـا تتـعلّق بالكلّيّات باعـتبـاروجودها [في ضـمن الأفـراد]، فالفـردالذي يتحـقّق به الكلّيُّ هوالذي يتـعلّق به الحكم حـقيـقـة. وهكذا يُقالُ في جـهـة الصلاة، فـانّ الكون المأمور به فـيها وإن كان كلّيّاً، لكنه إنّمـا يُرادُباعتبـار الوجود. فمتـعلَّق الأمر في الحقـيقة إنّمـا هوالفردالذي يُوجَد منه، [٣] ولو باعتبـار الحِصّة التي في ضمنه من

---

(١) قوله: باي وجه اتفق،
لايخفى انه يجري مثل هذا في الصلوة ايضاً فتأمّل.

(٢) قولـه: **فان الكون ليس جـزءاً من مفـهوم الخياطة** يمكن المناقشـة بان ربط الكون في الصلوة ليس ازيد من ربطه بـالخيـاطة بل في كـلاهمـا من لوازم الجسم وربمايفـسـر الطمـأنينة بعـدم الحركة فتأمّل.

(٣) قولـه: انما هو الفرد الذي يوجـد منه بعد تسليـم ان المطلوب ليس وجود الكلي لابشـرط شيء

الحقيقة الكلّية، على أبعد الرأيين في وجودالكلّيّ الطبيعيّ.

وكما أنّ الصلاة الكلّية تتضمّن كوناً كلّيّاً، فكذلك الصلاة الجزئيّة تتضمّن كوناً جزئيّاً؛ فاذا اختارالمكلّفُ إيجاد كلّيّ الصلاة بالجزئيّ المعين منها، فقد اختار إيجاد كلّيّ الكون بالجزئى المعيّن منه الحاصل في ضمن الصلاة المعيّنة. و ذلك يقتضي تعلّق الأمربه. فيجتمع فيه الأمر والنهي، وهوشيٌ واحد قطعاً؛

فقوله: «وذلك لايخرجهما عن حقيقتهما، الخ»، إن أراد به خروجَهما عن الوصف بالصلاة والغصب، فمسلّمٌ، ولايُجديه؛ إذ لانزاعَ في اجتماع الجهتين، وتحقّق الاعتبارين؛ وإن أراد أنّهما باقيان على المغايرة والتعدُّد بحسب الواقع والحقيقة، فهو غلط ظاهرٌ ومكابَرَة محضة، لايرتابُ فيها ذومُسكة.

وبالجملة فالحكم هنا واضح، لايكاد يلتبسُ على من راجع وجدانه، ولم يطلق في ميدان الجدال والعَصَبيّة عنانه.

(٥)
أصل

اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهيًّ عنه، على أقوال. ثالثها: يدلّ فى العبادات، لافي المعاملات. وهومختارجماعة، منهم المحقّق والعلاّمة.

واختلف القائلون بالدلالة، فقال جمع منهم المرتضى: إنّ ذلك بالشرع، لاباللّغة. وقال آخرون: بدلالة اللّغة عليه أيضاً، والأقوى عندي: أنّه يدلّ

بل وجود الفرد نقول ان اراد وجود خصوص الفرد فممنوع والسند ظاهرٌ وان اراد وجود فرد مّا فيختلف الموضوع ايضاً اذ موضوع الوجوب هوالماهية المعروضة لتشخص مّا وموضوع الحرمة خصوص التشخص مع ان الظاهران المطلوب هوالكلي لابشرط شئ.

في العبادات بحَسَب اللّغة والشرع دون غيرها مطلقاً. فهنا دَعويان.

لنا على أوليهما: أنّ النهيَ يقتضى كونَ ما تعلّق به[1] مَفسدة، غيرمراد للمكلّف. والأمر يقتضي كونه مصلحة مراداً. وهما متضادّان؛ فالآتي بالمنهيّ عنه لايكون آتياً بالمأمور به. ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة. ولانعني بالفساد إلاّ هذا.

ولنا على الثانية: أنّه لودلّ، لكانت إحدى الثلاث، وكلّها منتفية. أمّا الأُولى والثانية فظاهر. وأمّا الالتزام، فلأنّها مشروطة بالّزوم العقليّ أوالعرفيّ، كما هومعلوم، وكلاهما مفقودان. يدلّ على ذلك: أنّه يجوزعند العقل وفي العُرف أن يصرّح بالنهي عنها،[2] وأنّها لاتفسدبالمخالفة، من دون حصول تناف بين

(١) قوله : ان النهي يقتضي كون ماتعلق به الخ،

هذا انما يستقيم في المنهي عنه بعينه اذ لايعقل فيه الجهتان فلايتوجه ان يقال ان المصلحة ربما تكون مترتبة على نفس الكلي والمفسدة على الخصوصية فيجوز ان يكون الاتي بالفرد المنهي عنه بخصوصه آتيا بالكلي المأمور به من حيث هو كما ذكرنا في الصلوة في الدار المغصوبة وذلك لان مثل هذا ليس منهياً عنه بعينه وامّا المنهي عنه بوصفه فان كان وصفاً مفارقاً كالغصب بالنسبة الى الصلوة المذكورة فلايستقيم مطلقاً اذ يتوجه عليه ماذكرناه نعم ربمايرد من الشرع الحكم بالفساد في بعض الموارد كما في الصلوة المذكورة وبهذا لايصير قاعدة كلية على ماهو منظور الاصوليين وان كان الوصف لازما فدليل المصنف لايتم فيه ايضاً اذ ترتب المفسدة على اللازم من حيث خصوصيته لايقتضي عدم ترتب المصلحة على الملزوم من حيث هونعم لايجوز مثل هذا التكليف من الشارع اذ لايمكن الامتثال بكلا التكليفين معا وممّا ذكرنا يظهران كلام المصنف على اطلاقه غيرمستقيم والحق التفصيل.

(٢) قوله: ان يصرّح بالنهي عنها،

لايقال جواز التصريح بالتحريم وعدم الفساد لاينافي ظهور التحريم في الفساد اذ يجوز التصريح بما هو خلاف الظاهر ونحن لاندعي الا الظهور لماسيأتي من انه لوكان كذلك لكان التصريح بالنقيض ينافي ذلك الظاهر قطعاً بحسب الظاهر وليس كذلك يشهد بذلك الذوق السليم.

الكلامين. وذلك دليلٌ على عدم اللزوم بيّنٌ.

حجّة القائلين بالدلالة مطلقاً بحسب الشرع لااللّغة: أنّ علماء الأمصارفي جميع الأعصار، لم يزالوا يستدلّون على الفساد بالنهي في أبوابه، كالأنكحة والبيوع وغيرها. وأيضاً لولم يفسد، لزم من نفيه حكمة يدلّ عليها النهي، ومن ثبوته حكمة تدلّ عليها الصحة. واللاّزم باطل؛ لأنّ الحكمتين، إن كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا، وكان الفعل وعدمه متساويين، فيمتنع النهي عنه؛ لخلوّه عن الحكمة. وإن كانت حكمة النهي مرجوحة فهو أولى بالامتناع؛ لأنّه مفوّت للزائد من مصلحة الصحّة، وهومصلحة خالصة؛ إذ لامعارضَ لها من جانب الفساد، كماهوالمفروض. وإن كانت راجحة فالصحّة ممتنعة؛ لخلوّها عن المصلحة، بل لفوات قدرالرجحان من مصلحة النهي، وهومصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحّة.

وأمّا انتفاء الدلالة لغة، فلأنّ فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه. وليس ـ في لفظ «النهي» ما يدلّ عليه لغة قطعاً.

والجواب عن الأوّل انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حدّ الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محلّ النزاع؛ إذ الخلاف والتشاجرفيه ظاهرجليّ.

وعن الثاني: بالمنع من دلالة الصحّة، بمعنى ترتّب الأثر على وجود الحكمة في الثبوت؛ إذ من الجائزعقلاً انتفاءُ الحكمة في إيقاع عقد البيع وقت النداءمثلاً مع ترتّب أثره ـ أعني انتقال الملك ـ عليه. نعم، هذا في العبادات معقول؛ فانّ الصحّة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال، تدلّ على وجودالحكمة المطلوبة؛ وإلاّ لم يحصل.

وبما قدّمناه في الاحتجاج على دلالة النهى على الفساد في العبادات

يظهـرجواب الاسـتدلال على انتـفاء الدلالة لغـة؛ فانّه على عـمومـه ممنوع. نعم هوفي غيرالعبادات متوجّه

واحتجّ مثبتوها كذلك لغة أيضاً، بوجهين:

أحدهما: ما استدلّ به على دلالتـه شرعـاً، من أنّه لم يزل العلماء يستدلّون بالنهي على الفساد.

وأجـاب عنه أولئك: بأنّه إنّمـا يقـتـضي دلالتـه على الفسـاد، وأمّا أنّ تلك الدلالة بحـسب اللّغـة، فـلا. بـل الظاهرأنّ اسـتـدلالـهم به على الفسـاد إنّمـا هولفهمهم دلالته عليه شرعاً؛ لما ذكرمن الدليل على عدم دلالته لغة،

والحقّ مـا قـدّمناه: من عـدم الحـجّيّة في ذلك. وهم وإن أصـابوا في القـول بدلالته في العبادات لغة، لكنّهم مخطئون في هذا الدليل. والتحقيق ما استدللنا به سابقاً.

الوجـه الثـاني لهم: أنّ الأمـريقـتـضي الصـحّة، لما هوالحقّ من دلالتـه على الأجزاء بكـلا تفسيـريه.[1] والنهي نقـيضه، والنقـيضـان مقـتـضاهمـا نقيـضان. فيكون النهي مقتضياً لنقيض الصحّة، وهوالفساد.

وأجاب الأوّلون: بأنّ الأمريـقتضي الـصحّة شرعـاً، لالغة، ونقـول بمثله في النهي. وأنتم تدّعون دلالته لغة. ومثله ممنوع في الأمر.

والحقّ أن يقـال: لانُسلّم وجـوبَ اخـتـلاف أحكام المتـقـابلات، لجـواز اشـتراكـها فـي لازم واحد، فـضلاً عن تنـاقض أحكامهـا. سلّمنا، لكن نقـيض قـولنا: «يقـتـضي الصحّة»: أنّه «لايـقـتـضي الصـحّة»، ولايلزم منه أن «يقـتـضي

(١) قوله: بكلا تفسيريه

أي تفسيري الصحة اعني موافقة الامر وسقوط القضاء

الفساد». فمن أين يلزم في النهي أن يقتضي الفساد؟ نعم يلزم أن لايقتضي الصحّة. ونحن نقول به.

حجّة النافين للدلالة مطلقاً، لغة وشرعاً: أنّه لو دلّ لكان مناقضاً للتصريح بصحّة المنهي عنه. واللازم منتف، لأنّه يصحّ أن يقول: «نهيتك عن البيع الفلانيّ بعينه مثلاً. ولو فعلت لعاقبتك. لكنّه يحصل به الملك.»

وأجيب: بمنع الملازمة، فانّ قيام الدليل الظاهر على معنى لايمنع التصريح بخلافه، وأنّ الظاهرغيرمراد. ويكون التصريح قرينة صارفة عمّا يجب الحمل عليه عند التجرّد عنها.

وفيه نظر، فانّ التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعاً. وليس بين قوله في المثال: «ولو فَعَلتَ لَعاقَبْتُك الخ»، وبين قوله: «نَهَيْتُك عنه» مناقضة ولا منافاة. يشهد بذلك الذوق السليم.

فالحقّ: أنّ الكلام متّجه في غيرالعبادات وهوالذي مثلّ به. وأمّا فيها، فالحكم بانتفاء اللازم غلط بيّن؛ إذا المناقضة بين قوله: «لاتُصَلِّ في المكان المغصوب» و«لوفعلت لكانت صحيحة مقبولة» في غاية الظهور، لاينكرها إلا مُكابِرٌ.

(٣)

المطلب الثالث

في

العموم والخصوص

وفيه فصول [ثلاثة]

الفصل الأوّل

في

الكلام على ألفاظ العموم

[وفيه اصول اربعة]



(١)
أصل

الحقّ: أنّ للعموم في لغة العرب صيغة تخصّه. وهواختيار الشيخ، والمحقّق، والعلاّمة، وجمهور المحقّقين. وقال السيّد ـ رحمه اللّه ـ وجماعة: إنّه ليس له لفظ موضوع إذا استعمل في غيره كان مجازاً، بل كلّ ما يدّعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم. ونصّ السيّدُ على أنّ تلك الصيغ نقلت فى عرف الشرع إلى العموم، كقوله بنقل صيغة الأمر في العُرف الشرعيّ إلى الوجوب. وذهب قوم إلى أنّ جميع الصيغ الّتي يدّعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص، وإنّما يستعمل في العموم مجازاً.

لنا: أنّ السيّد إذا قال لعبده: «لاتضرب أحداً» فهم من اللّفظ العموم عرفاً، حتّى لوضرب واحداً عُدّ مخالفاً. والتبادر دليل الحقيقة؛ فيكون كذلك لغة؛ لأصالة عدم النقل، كما مرّ مراراً. فالنكرة في سياق النفي للعموم لاغير حقيقة، وهوالمطلوب.

وأيضاً، لو كان نحو: «كلّ» و«جميع» من الألفاظ المدّعى عمومها، مشتركة بين العموم والخصوص، لكان قول القائل: «رأيت الناسَ كُلّهُم أجمعين» مؤكّداً

للاشتباه، وذلك باطل بيان الملازمة: أنّ «كلاً» و«أجمعين» مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ، واللّفظ الدالّ على شيء يتأكّد بتكريره[١]؛ فيلزم أن يكون الالتباس متأكّداً عند التكرير. وامّا بطلان اللاّزم؛ فلأنّا نعلم ضرورة أنّ مقاصد أهل اللّغة في ذلك تكثيرالإيضاح وإزالة الاشتباه.

احتجّ القائلونَ بالاشتراك بوجهين.

الأوّل أنّ الالفاظ التى يدّعى وضعُها للعموم تستعمل فيه تارة وفى الخصوص أخرى. بل استعمالها في الخصوص أكثر، وظاهر استعمال اللّفظ في شيئين أنّه حقيقة فيهما. وقد سبق مثله.[٢]

الثاني: أنّها لوكانت للعموم[٣]، لعلم ذلك إمّا بالعقل، وهومحال؛ إذ لامجال للعقل بمجرّده في الوضع؛ وإمّا بالنقل، والآحادُ منه لاتفيد اليقين.[٤]

---

(١) قوله: واللفظ الدال على شيئ يتأكد بتكريره الخ،

فيه خلط عظيم اذ فرق عظيم بين الاتصاف بالشئ والدلالة عليه واللفظ هنا متصف بالاجمال دال على معنى متصف بالاشتباه لادال على الاجمال والاشتباه فبتكرير اللفظ هنالايتكرر حصول الاشتباه في الذهن بل يتكرر ذات الموصوف بالاشتباه فيه فلايلزم تاكيد الاشتباه عند التكرير وعلى تقديرتسليم دلالته على الاشتباه وتكرير حصوله في الذهن انما يلزم زيادة تصورالاشتباه لازيادة الاشتباه كما في تكرير اللفظ الدال على السواد فانه لايفيد شدة السواد وزيادته بل انمايفيد تقريرالسواد في الذهن وزيادة تصوره فتأمل.

(٢) قوله: وقد سبق مثله، أي في مبحث الامر.

(٣) قوله: الثاني انها لوكانت للعموم الخ،

يمكن قلب الدليل بانه لوكان للعموم والخصوص بالاشتراك يعلم ذلك بالعقل او بالنقل الى آخر الدليل

فان قلت ذلك يعلم بدليل اخرغيرهما قلنا هذا ايضاً كذلك.

(٤) قوله: والاحادمنه لايفيد اليقين،

فيه انه نحن لاندعي اليقين بل يكفي الظن اذ مدار مباحث الالفاظ على الظن.

ولو كان متواتراً [١] لاستوى الكلّ فيه. [٢]

والجواب عن الأوّل أنّ مطلق الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، والعموم هوالمتبادرعند الاطلاق. وذلك آية الحقيقة؛ فيكون في الخصوص مجازاً، إذ هوخيرمن الاشتراك حيث لادليل عليه.

وعن الثاني منع الحصرفيما ذكر من الأوجه؛ فانّ تبادرالمعنى من اللّفظ عند إطلاقه دليل على كونه موضوعاً له، وقد بيّنا أنّ المتبادرهوالعموم.

حجّة من ذهب إلى أنّ جميع الصيغ حقيقة في الخصوص: [٣] أنّ الخصوص متيقّن؛ لأنّها إن كانت له فمراد، وإن كانت للعموم فداخل في المراد، وعلى التقديرين، يلزم ثبوته. بخلاف العموم، [٤] فانّه مشكوك فيه؛ إذ ربّما يكون للخصوص؛ فلايكون العموم مراداً، ولاداخلاً فيه؛ فجعله حقيقة في الخصوص المتيقّن أولى من جعله للعموم المشكوك فيه.

وأيضاً: اشتهر في الألسُن حتّى صارمثلاً أنّه: «ما مِن عامّ إلاّ وقد خُصّ منه»، وهووارِدُ على سبيل المبالغة وإلحاق القليل بالعدم. [٥] والظاهر يقتضي

(١) قوله: ولو كان متواترا الخ،

فيه بحث اذ يجوز تواتره بالنسبة الى بعض دون بعض.

(٢) قوله: لايستوي الكل فيه،

أي فيجب ان لايكون خلاف والحال انه قد وقع فيه الخلاف.

(٣) قوله: حقيقة في الخصوص،

أي في موضوعه لبعض ماصدق عليه مفهوم الصيغة من الافراد من غيرتعيين والظاهرانه لم يقل احد انها موضوعة لخصوص مخصوص.

(٤) قوله: بخلاف العموم فانه مشكوك فيه

هذا انمايدل على كون المخصوص متيقناً في كونه حاصلاً في المراد فالعمل به متيقن هذا لايدل على كونه موضوعاً له وتمام تحقيق ذلك في حواشينا على شرح المختصر.

(٥) قوله: على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم،

كونه حقيقة في الأغلب مجازاً في الأقلّ، تقليلاً للمجاز.

والجواب: أمّا عن الوجه الأوّل، فبأنّه إثبات اللّغة بالترجيح، وهوغيرجائز على أنّه معارض بأنّ العموم أحوط؛ إذ من المحتمل أن يكون هومقصود المتكلّم؛ فلو حمل اللّفظ على الخصوص لضاع غيره ممّا يدخل في العموم. وهذا لايخلو من نظر.

وأمّا عن الأخير، فبأنّ احتياج خروج البعض عنها إلى التخصيص بمخصّص ظاهرٌ في أنّها للعموم. على أنّ ظهوركونها حقيقة في الأغلب، إنّما يكون عند عدم الدليل على أنّها حقيقة في الأقلّ، وقد بيّنا قيام الدليل عليه. هذا، مع ما في التمسّك بمثل هذه الشهرة من الوهن.

(٢)
أصل

الجمع المعرّف بالاداة يفيد العموم حيث لاعهد. ولانعرف في ذلك مخالفاً من الأصحاب. ومحقّقوا مخالفينا على هذا أيضاً. وربّما خالف في ذلك بعض من لا يُعَتَدُّ به منهم، وهوشاذٌّ ضعيف، لاإلتفات إليه.

وأمّا المفرد المعرّف؛ فذهب جمع من الناس إلى أنّه يفيد العموم. وعزاه المحقّق إلى الشيخ. وقال قوم بعدم إفادته، واختاره المحقّق والعلاّمة، وهوالأقرب. لنا: عدم تبادر العموم منه إلى الفهم، وأنّه لو عمّ لجازالاستثناء منه مطرّداً، وهومنتف قطعاً.

احتجّوا بوجهين، **أحدهما:** جواز وصفه بالجمع، فيما حكاه البعضَ من

هذا اعتراف بأن هذه العبارة ظاهرة في العموم اذ لولاذلك لامبالغة ولاالحاق.

قولهم: «أهلك النّاسَ الدّرهم البيض والدّينارُ الصّفر».

الثاني صحّة الاستثناء منه، كما في قوله تعالى: ﴿إنَّ الإنسانَ لفي خُسرإلاّ الذين آمَنوا﴾ (سورة العصر ٢-٣)

واجيب عن الأوّل: بالمنع من دلالته على العموم؛ وذلك لأنّ مدلول العامّ كلُّ فرد، ومدلولَ الجمع مجموعُ الافراد، وبينهما بون بعيد.

وعن الثاني: بأنّه مجاز؛ لعدم الاطّراد.

وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّه مبنيّ على أنّ عموم الجمع ليس كعموم المفرد، وهو خلاف التحقيق، كما قرّر في موضعه.

وأمّا الثاني، فلأنّه الظاهر: أنهّ لامجال لإنكارإفادة المفرد المعرَّف باللاّم[1] العموم في بعض الموارد حقيقة؛ كيف ودلالة أداة التعريف[2] على الاستغراق حقيقة وكونه أحد معانيها، ممّا لايظهرفيه خلاف بينهم؛ فالكلام حينئذٍ إنّما هو في دلالته على العموم مطلقاً[3]، بحيث لواستعمل في غيره كان مجازاً، على حدّ

(١) قوله: لامجال لانكار افادة المفرد المعرف باللام،
لكن لامن حيث افادة اللام بل من خارج.

(٢) قوله: كيف ودلالة اداة التعريف الخ،
الظاهرمن كتاب المحصول انكار ذلك مطلقاً في جميع المفردات وكذا يظهر من كتاب الاحكام انكار قوم كون اللام حقيقة للاستغراق في جميع الموارد حتى في الجمع ايضاً وقد اعترف المصنف بوقوع الخلاف من شاذ في الجميع ايضاً في صدر المسألة فقوله: هيهنا لايظهرفيه خلاف محل نظر وعلى تقدير عدم الاعتداد بالخلاف المذكورفي الجمع وتسليم ان اللام للاستغراق في بعض الموارد فيمكن ان يكون ذلك في الجموع فلايقتضى عدم مجال انكارذلك في كل مفردات فتأمل.

(٣) قوله: فالكلام حينئذٍ الخ،
فيه اشارة الى الجواب عن الحجتين بعد رد الجوابين المذكورين ويرد عليه انه بعد تسليم كونه

صيغ العموم التي هذا شأنهـا. ومن البيّن: أنّ هذه الحجّة لاتنهض باثبات ذلك، بل إنّما تثبت المعنى الأوّل الذي لانزاع فيه.

فا ئدة مهمّة:

حيث علمت أنّ الغرض من نفي دلالة المفرد المعرّف على العموم، كونُه ليس على حدّ الصيغ الموضوعة لـذلك، لاعدم إفـادته إيّاه مطلقـا، فـاعلم: أنّ القرينة الحاليّة قائمة في الأحكام الشرعيّة غالباً، على إرادة العموم منه، حيث لا عهد خارجيّ، كما في قوله تعالى: ﴿وأحَلَّ اللّه البَيعَ وَحرَّمَ الرّبا﴾ (سورة البقرة ٢٧٥) وقوله عليه السلام: «إذا كـانَ الماءُ[١] قَدرَ كُرٍّ لَم يُنَجّسـهُ شيء» (وسائل الشيعه ج ١ ص ١١٧) ونظائره، و وجه قيام القرينة على ذلك امتناع إرادة الماهيّة والحقيقة؛ إذ الاحكام الشرعية إنّما تجري على الكلّيّات باعتبار وجودها، كما علم آنفاً.

وحينئذٍ، فامّا أن يُراد الوجود الحاصل بحميع الأفراد أو ببعض غيرمعيّن.

لكن إرادة البعض يُنافي الحكمة؛ إذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع، وتحريم فرد من الربا، وعدم تنجيس مقدارالكرّ من بعض الماء، إلى غيرذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنّة؛ فتعيّن في هذا كلّه إرادة الجميع،[٢] وهومعنى العموم.

حقيقة في بعض الموارد لانسلّم انه لو استعمل في غيره لكان مجازاً لان المجاز اولي من الاشتراك.

(١) قوله: كما في قوله تعالى واحل اللّه البيع وحرم الربا وقوله اذا كان الماء الخ،

لايخفى انه يمكن ان يقال ان العموم في امثالها يفهم من تعليق الحكم على الماهية من حيث هي فحيث توجد يوجد الحكم لامن وضع اللام له نعم اللام يدل على ارادة الماهية من حيث هي وبهذا يظهرالفرق بينه وبين المفرد المنكر المنون فتأمل.

(٢) قوله: فتعين في هذا كله ارادة الجميع

لايخفى ان هـذا لايدل على استعـمال اللام في العـموم وكونه حـقيـقة فيـه بل انما يدل على ارادة العمـوم هنامن الكلام فيجـوز كون اللام مسـتعمـلاً في معناه المطلق ويفهم تحقيق هذا

ولم أرأحدا تنبّه لذلك من متقدّمي الأصحاب، سوى المحقّق ـ قدس اللّه نفسه ـ فانّه قال في آخر هذا البحث: «ولو قيل: إذا لم يكن ثمَّ معهود، وصدرمن حكيم، فانّ ذلك قرينة حاليّة تدلّ على الاستغراق، لم ينكر ذلك».

(٣)
أصل

أكثرالعلماء على أنّ الجمع المنكرَّ لايُفيد العموم، بل يُحمل على أقلّ مراتبه. وذهب بعضهم إلى إفادته ذلك. وحكاه المحقّق عن الشيخ، بالنظر إلى الحكمة.[١] والأصح الأوّل.

لنا: القطع بأنّ «رجالاً»مثلاً بين الجموع في صلوحه لكلّ عددبدلاً، «كرجل» بين الآحاد في صلوحه لكلّ واحد؛ فكما أنّ «رجلاً» ليس للعموم فيما يتناوله من الآحاد، كذلك «رجال» ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد. نعم أقلّ المراتب و اجبة الدخول قطعاً؛ فعلم كونها مرادة، وبقي ما سواها على حكم الشك.

حجّة الشيخ: أنّ هذه اللفظة، إذ دلّت على القلّة والكثرة، وصدرت من حكيم، فلو أراد القلّة لبيّنها[٢]. وحيث لاقرينة، وجب حمله على الكلّ. وزاد

المطلق في ضمن العموم من القرينة المذكور فلايلزم كونه حقيقة فيه ولاالمجاز ويوجه هذا الكلام في المفرد المنكر ايضاً.

(١) قوله: بالنظر الى الحكمة،

أي يفيد العموم لكن لابالوضع لغةً بل بالنظر الى حكمة المتكلم كما سيذكر في دليله.

(٢) قوله: فلو اراد القلة لبينها

هذاقريب مما نقل عن المحقق في المفرد المعرف باللام واختاره ثمة مع انه رده هنا فعليه بيان الفرق.

من وافقه من العامّة: أنّه ثبت إطلاق اللّفظ على كلّ مرتبة من مراتب الجموع؛ فإذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه، فكان أولى.

والجواب: عن احتجاج الشيخ، أمّا أوّلاً: فبالمعارضة بأنّه لوأراد الكلّ لبيّنه أيضاً.[١] وأمّا ثانياً: فلأنّا لانُسلّم عدم القرينة، إذ يكفي فيها كون أقلّ المراتب مراداً قطعاً.

وفيه نظر،[٢] والتحقيق: أنّ اللّفظ لمّا كان موضوعاً للجمع المشترك بين العموم والخصوص، كان عند الإطلاق محتملاً للأمرين، كسائر الألفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة، إلاّ أنّ أقلّ مراتب الخصوص ـ باعتبار القطع بارادته ـ يصير متيقّناً، ويبقى ما عداه مشكوكاً فيه، إلى أن يدلّ على إرادته.[٣] ولانجد في هذا منافاة للحكمة بوجه.

وبهذا يظهرالجواب عن الكلام الأخير، فانّا نمنع[٤] كون اللّفظ حقيقة في

---

(١) قوله: بانه لواراد الكل لبينه ايضاً،

اقول: لايخفى انه يمكن ان يقال من جانب الشيخ ان عدم البيان بيان لارادة الكل.

(٢) قوله: وفيه نظر،

وجه النظران كون اقل المراتب مراداً قطعاً لايصير دليلاً على استعمال اللفظ فيه وكونه موضوعاً له وهوظاهر.

(٣) قوله: الى ان يدل دليل على ارادته، لايخفى جريان هذا الكلام في المفرد المعرف باللّام بزعمه وبه ينهدم ما اختاره فيه من عمومه شرعاً ونقله عن المحقق والفرق مشكل بناءً على ان الدليل الذي ذكره سابقاً في عموم المفرد شرعاً نعم لايبعد ان يفرق بناءً على ماذكرناه سابقاً من امكان استفادة العموم شرعاً من التعليق على الماهية من حيث هي فان هذا الكلام لايجري في الجمع المنكرفانه ليس ظاهرا في الماهية من حيث هى.

(٤) قوله: فأنا نمنع الخ،

هذا المنع لايضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد فالوجه منع كون هذا موجباً للاولوية.

كلّ مرتبة، وإنّما هوللقدرالمشترك بينهما؛ فلادلالة له على خصوص أحدها. ولئن سلّمنا كونه حقيقة في كلّ منها، لكان الواجب حينئذٍ التوقّف، على ما هوالتحقيق من أنّ المشترك لايحمل على شيء من معانيه إلاّ بالقرينة، وأنّ استعماله في جميعها[1] لايكون إلاّ مجازاً، فيحتاج الحمل عليه إلى الدليل.

فائدة:

أقلّ مراتب صيغة الجمع ثلاثة على الأصحّ، وقيل: أقلّها إثنان.

لنا: أنّه يسبق إلى الفهم عند إطلاق الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين. وذلك دليل على أنّه حقيقة في الزائد دونه؛ لما هو معلوم من أنّ علامة المجاز تبادر غيره.

احتجّ المخالف بوجوه:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿**فإن كان لَهُ إخوة**﴾ (سورة النساء ـ ١١)، والمراد به ما يتناول الأخوين اتّفاقاً. والاصل فى الاطلاق الحقيقة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿**إنّا معَكُم مُستَمعُون**﴾ (سوره الشعراء ـ ١١) خطاباً لموسى وهرون فأطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين.

الثالث قوله عليه السلام: «الإثنان فما فوقهما جماعة».

---

(١) قوله: وان استعماله في جميعها الخ،

هذه العبارة مشعرة بانه حمل قول المستدل فقد حملناه على جميع حقائقه على استعمال المشترك في جميع معانيه ولذلك قال في الجواب انه مجاز لكن الظاهران يكون مراد المستدل انه حملناعلى معنى حقيقي يتضمن جميع حقائقه وعلى هذا لادخل في الجواب لقوله وان استعماله في جميعها لايكون الامجازاً فتأمل.

الجواب عن الأوّل: أنّ الاتّفاق إنّما وقع على ثبوت الحجب مع الأخوين، لا على استفادته من الآية؛ فلا دلالة فيه.

وعن الثاني: بالمنع من إرادتهما فقط، بل فرعون مراد معهما. سلّمنا، لكنّ الاستعمال إنّما يدّل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز. وقد دللّنا على كونه مجازاً فيما دون الثلاثة.

وعن الثالث أنّه ليس من محل النزاع في شيء، إذا الخلاف في صيغة الجموع لافي ج م ع.

(٤)
أصل

ما وضع لخطاب المشافهة، نحو: «يا أيُّها الناسُ»، «يا أيُها الّذينَ آمَنوا» لايعمّ بصيغته من تأخّر عن زمن الخطاب، وإنّما يثبت حكمه لهم بدليل آخر وهوقول أصحابنا وأكثر أهل الخلاف، وذهب قوم منهم إلى تناوله بصيغته لمن بعدهم.

لنا: أنّه لايقال للمعدومين:[١] «يا أيُّها الناسُ» ونحوه، وإنكاره مكابرة. و أيضاً، فانّ الصبيّ والمجنون أقرب إلى الخطاب من المعدوم، لوجودهما واتّصافهما بالانسانيّة، مع أنّ خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعاً. فالمعدوم أجدر أن يمتنع.

احتجّوا بوجهين: أحدهما: أنّه لو لم يكن الرسول، ﷺ، مخاطباً لمن بعده،

---

(١) قوله: لنا انه لايق للمعدومين الخ،

قال المحشي الشيرازي يحتمل ان يكون ماوضع لخطاب المشافهة شاملاً للمعدومين بحسب التغليب على مامرّ.

لم يك مرسلاً إليه. واللازم منتف. بيان ا لملازمة: أنّه لامعنى لإرساله إلاّ أن يقال له: «بَلّغ أحكامي». ولا تبليغ إلاّ بهذه العمومات، وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة إليه. وامّا انتفاء اللاّزم فبالاجماع.

والثانى : أنّ العلماء لم يزالوا يحتجّون على أهل الأعصار ممّن بعد الصحابة، فى المسائل الشرعيّة، بالآيات والأخبار المنقولة عن النبيّ، ﷺ، و ذلك إجماع منهم على العموم لهم.

والجواب: أمّا عن الوجه الأوّل: فبالمنع من أنّه لاتبليغ إلاّ بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة؛ إذ التبليغ لايتعيّن فيه المشافهة، بل يكفى حصوله للبعض شفاهاً، وللباقين بنصب الدلائل والأمارات على أنّ حكمهم حكم الذين شافههم.

وأمّا عن الثاني: فبأنّه لايتعيّن أن يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم، بل يجوز أن يكون ذلك لعلمهم بأنّ حكمهم ثابت عليهم بدليل آخر. وهذا ممّا لا نزاع فيه؛ إذ كوننا مكلّفين بما كلّفوا به معلوم بالضرورة من الدين.



الفصل الثانى

في

جملة من مباحث التخصيص

[وفيه اصول اربعة]



(١)
أصل

اختلف القوم في منتهى التخصيص إلى كم هو، فذهب بعضهم إلى جوازه حتّى يبقى واحد. وهواختيارالمرتضى، والشيخ، وأبي المكارم ابن زُهرة. و قيل: حتّى يبقى ثلاثة. وقيل: اثنان. وذهب الأكثرومنهم المحقّق إلى أنّه لابدّ من بقاء جمع يقرب من مدلول العامّ، إلاّ أن يستعمل في حقّ الواحد على سبيل التعظيم. وهوالأقرب.

لنا: القطع بقبح قول القائل: «أكلتُ كلَّ رمّانة في البستان»، وفيه آلاف وقد أكل واحدة أو ثلاثة. وقوله: «اخذتُ كلّ ما في الصندوق من الذهب» وفيه ألف، وقد أخذ ديناراً إلى ثلاثة. وكذا قوله: «كلُّ من دَخَلَ داری فهو حُرٌّ»، أو «كلّ من جاءك، فأكرمه»، وفسّره بواحد أو ثلاثة، فقال: «أردتُ زيداً أو هومع عمرو وبكر». ولاكذلك لوأُريد من اللّفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله.

احتجّ مجوّزوه إلى الواحد بوجوه:

الأوّل: أنّ استعمال العامّ في غيرالاستغراق يكون بطريق المجاز، على ما هو

التحقيق، وليس بعض الأفراد من البعض؛ فوجب جوازاستعماله في جميع الأقسام إلى أن ينتهى إلى الواحد.

الثاني: أنّه لوامتنع ذلك، لكان لتخصيصه وإخراج اللفظ عن موضوعه إلى غيره. وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص.

الثالث: قوله تعالى: ﴿**وإنّا لَهُ لَحافظونَ**﴾ (سورة الحجر ـ ٩)، والمراد هواللّه تعالى وحده.

الرّابع: قوله تعالى: ﴿**الَّذينَ قالَ لَهم النّاسُ**﴾ (سورة آل عمران ـ ١٧٣)، والمراد نعيم بن مسعود، باتّفاق المفسّرين. ولم يعدّه أهل اللسان مستهجنا؛ لوجود القرينة؛ فوجب جوازالتخصيص إلى الواحد، مهما وجدت القرينة. وهوالمدّعى.

الخامس: أنّه علم بالضرورة من اللّغة صحّة قولنا: «أكلتُ الخبزَ وشرِبتُ الماءَ»، ويراد به أقلّ القليل ممّا يتناول الماء والخبز.

والجواب عن الأوّل: المنع من عدم الأولويّة؛ فانّ الأكثرأقرب إلى الجميع من الأقلّ. هكذا أجاب العلاّمة ـ رحمه اللّه ـ فى النهاية.

وفيه نظر، لأنّ أقربيّة الأكثر إلى الجميع يقتضى أرجحيّة إرادته على إرادة الأقلّ، لا امتناع إرادة الأقلّ، كما هوالمدّعى.

فالتحقيق فى الجواب أن يقال: لمّا كان مبنى الدليل على أنّ استعمال العامّ فى الخصوص مجاز، كما هوالحقّ، وستسمعه، ولابدّ في جوازمثله من وجود العلاقة المصحّحة للتجوّز، لاجرم كان الحكم مختصّاً باستعماله في الأكثر، لانتفاء العلاقة فى غيره.

فان قلت: كلُّ واحد من الأفراد بعض مدلول العامّ، فهو جزؤه. وعلاقة الكلّ والجزء حيث يكون استعمال اللّفظ الموضوع للكلّ في الجزء غيرمشترط

بشيء، كما نصّ عليه المحقّقون. وإنّما الشرط في عكسه، أعني: استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكّل، على ما مرّ تحقيقه.[١] وحينئذٍ فماوجه تخصيص وجود العلاقة بالأكثر؟

قلت: لاريب في أنّ كلّ واحد من أفراد العامّ بعض مدلوله، لكنّها ليست أجزاء له،[٢] كيف؟ وقد عرفت أن مدلول العامّ كلّ فرد، لامجموع الأفراد. وإنّما يتصوّر في مدلوله تحقّق الجزء، والكلّ، لوكان بالمعنى الثاني. وليس كذلك فظهر أنه ليس المصحّح للتجوّز علاقة الكلّ والجزء، كماتوهمّ. وإنّما هوعلاقة المشابهة، أعني: الاشتراك في صفة، وهي ههنا الكثرة؛ فلابدّ في استعمال لفظ العامّ في الخصوص من تحقّق كثرة تقرب من مدلول العامّ، لتحقّق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال. وذلك هوالمعنيّ بقولهم: «لابدّ من بقاء جمع يقرب، الخ».

وعن الثاني: بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقاً، بل لتخصيص خاصّ، وهوما يُعدُّ في اللغة لغواً، وينكر عُرفاً.

وعن الثالث: بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقاً، بل لتخصيص خاصّ، وهوما يُعَدُّ في اللغة لغواً، وينكر عُرفاً.

وعن الرابع: أنّه غيرمحلّ النزاع، فانّه للتعظيم، وليس من التعميم

---

(١) قوله: كمامر تحقيقه،
أي في بحث استعمال المشترك في معانيه

(٢) قوله: لكنها ليست اجزاء له الخ،
لايخفى على الناظر في كتب الاصول ان موضع النزاع في هذه المسئلة يشمل العام بمعنييه اعني المستغرق ومثل العشرة بالنسبة الى اجزائها ولهذا مثلوا بالعشرة وامثالها والجواب المذكور لايتمشى في المعنى الثاني.

والتخصيص في شيء. وذلك لما جرت العادة به، من أنّ العظماء يتكلّمون عنهم وعن أتباعهم، فيغلبُون المتكلّم؛ فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظاً فيه أصلاً.

وعن الخامس: أنّه، على تقديرثبوته، كالثالث في خروجه عن محلّ النزاع، لأنّ البحث في تخصيص العامّ، و«النّاسُ»، على هذا التقدير ليس بعامّ بل للمعهود، والمعهود غيرعامّ. وقد يُتوقّف في هذا، لعدم ثبوت صحّة إطلاق «الناس» المعهود على واحد. والأمر عندنا سهل.

وعن السادس: أنّه غيرمحلّ النزاع أيضاً؛ فانّ كلّ واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعامّ، بل هوللبعض الخارجيّ المطابق للمعهود الذهنيّ، أعني: الخبز والماء المقرّر في الذهن أنّه يُؤكل ويُشرب، هومقدارمّا معلوم.

وحاصل الأمرأنّه أطلِق المعّرف بلام العهد الذهنيّ ـ الذي هوقسم من تعريف الجنس ـ على موجود معيّن، يحتمله وغيره اللفظ وأُريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة. وهذا مثل إطلاق المعرَّف بلام العهد الخارجيّ على موجود معيّن من بين معهودات خارجيّة، كقولك لمخاطبك: «أُدخُل السّوقَ» مريداً به واحداً من أسواق معهودة بينك وبينه عهداً خارجيّاً معيّناً له من بينها بالقرينة، ولو بالعادة؛ فكما أنّ ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء، فكذا هذا.

حجّة مجوّزيه إلى الثلاثة والاثنين: ما قيل في الجمع، وأنّ أقلّه ثلاثة أو أثنان، كأنّهم جعلوه فرعاً لكون الجمع حقيقة في الثلاثة أو في الاثنين.

والجواب: أنّ الكلام في أقلّ مرتبة يخصّص إليها العامّ، لا في أقلّ مرتبة يطلق عليها الجمع، فانّ الجمع من حيث هوليس بعامّ، ولم يقم دليل على تلازم حكميهما؛ فلاتعلّق لأحدهما بالآخر؛ فلايكون المثبت لأحدهما مثبتاً للآخر.

(٢)
أصل

وإذا خصّ العامّ وأريد به الباقى، فهومجاز مطلقاً على الأقوى، وفاقاً للشيخ، والمحقّق، والعلاّمة في أحد قوليه، وكثيرمن أهل الخلاف.

وقال قوم : إنّه حقيقة مطلقاً. وقيل: هوحقيقة، إن كان الباقي غيرمنحصر، بمعنى أنّ له كثرة يعسرالعلمُ بعددها؛ وإلاّ فمجاز. وذهب آخرون إلى كونه حقيقة، إن خصّ بمخصّص لا يستقلّ بنفسه، من شرط، أو صفة، أو استثناء، أوغاية، وإن خصّ بمستقلّ، من سمع أوعقل، فمجاز. وهوالقول الثاني للعلاّمة، اختاره في التهذيب. وينقل ههنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه لكنّها شديدة الوهن، فلاجدوى للتعرّض لنقلها.

لنا: أنّه لوكان حقيقة في الباقي، كما فى الكلّ، لكان مشتركاً بينهما. واللاّزم منتف. بيان الملازمة: أنّه ثبت كونه للعموم حقيقة، ولاريب أنّ البعض مخالف له بحسب المفهوم، وقد فرض كونه حقيقة فيه أيضاً؛ فيكون حقيقة في معنيين مختلفين، هومعنى المشترك. وبيان انتفاء اللازم: أنّ الفرض وقع في مثله، إذ الكلام في ألفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه بها في أصل الوضع.

حجّة القائل بأنّه حقيقة مطلقاً، أمران:

أحدهما: أنّ اللفظ كان متناولاً له حقيقة بالاتّفاق، والتناول باق على ما كان، لم يتغيّر، إنّما طرء عدم تناول الغير.

والثاني: أنّه يسبق إلى الفهم؛ إذ مع القرينة لايحتمل غيره. وذلك دليل الحقيقة.

والجواب عن الأوّل: أنّ تناول اللفظ له قبل التخصيص إنّما كان مع غيره، وبعده يتناوله وحده، وهما متغايران؛ فقد استعمل في غيرما وضع له.

واعترض: بأنّ عدم تناوله للغير أوتناوله له، لايغيّر صفة تناوله لما يتناوله.

وجوابه: أنّ كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبارتناوله للباقي، حتّى يكون بقاءُ التناول مستلزماً لبقاء كونه حقيقة، بل من حيث أنّه مستعمل في المعنى الذى ذلك بعض منه، وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي، فلايبقى حقيقة. والقولُ بأنّه كان متناولاً له حقيقة مجرّدُ عبارة؛ إذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز، وهي صفة اللّفظ.

وعن الثاني: بالمنع من السبق إلى الفهم. وإنّما يتبادر مع القرينة، وبدونها يسبق العموم. وهودليل المجاز.

واعترض: بأنّ ارادة الباقى معلومة بدون القرينة. إنّما المحتاج إلى القرينة، عدم إرادة المخرج.

وضعفه ظاهر؛ لأنّ العلم بإرادة الباقي قبل القرينة إنّما هوباعتباردخوله تحت المراد، وكونه بعضاً منه. والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه، هوالعلم بارادته على أنّه نفس المراد، وهذا لم يحصل إلاّ بمعونة القرينة. وهومعنى المجاز.

حجّة من قال بأنّه حقيقة، إن بقى غيرمنحصر، أنّ معنى العموم حقيقة هوكون اللفظ دالاً على أمرغيرمنحصر في عدد، وإذا كان الباقي غيرمنحصر، كان عامّاً.

والجواب: منع كون معناه ذلك؛ بل معناه تناوله للجميع. وكان للجميع أوّلاً، وقد صار لغيره. فكان مجازاً.

ولايذهب عليك أنّ منشأ الغلط في هذه الحجّة اشتباه كون النزاع في لفظ

العامّ[١] أو في الصيغ. وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعدّدة، ككون الأمرللوجوب، والجمع للاثنين، والاستثناء مجازاً في المنقطع. وهومن باب اشتباه العارض بالمعروض[٢].

حجّة القائل بأنّه حقيقة، إن خصّ بغيرمستقلّ: أنّه لوكان التقييد بما لايستقلّ يوجب تجوّزاً في نحو: «الرجال المسلمون» من المقيّد بالصفة، و: «أكرم بني تميم ان دخلوا» من المقيّد بالشرط، و «اعتَزل الناسَ إلاّ العلماء» من المقيّد بالاستثناء، لكان نحو: «مسلمون» للجماعة مجازاً، ولكان نحو: «المُسلِم» للجنس أو للعهد مجازاً، ولكان نحو: «ألف سَنة إلاّ خمسينَ عاماً» مجازاً. واللوازم الثلاثة باطلة. أمّا الأوّلان: فإجماعاً، وأمّا الأخير، فلكونه موضع وفاق من الخصم. بيان الملازمة: أنّ كلّ واحدٍ من المذكورات يقيّد بقيد هو كالجزء له، وقد صار بواسطته لمعنى غيرماوضع له أوّلاً. وهي بدونه، لما نقلت عنه، ومعه لما نقلت إليه. ولايحتمل غيره. وقد جعلتم ذلك موجباً للتجوّز. فالفرقُ تحكّم.

والجواب: أنّ وجه الفرق ظاهر. فانّ الواو في «مسلمون»، كألف «ضارب» و واو «مضروب» جزء الكلمة، والمجموع لفظ واحد. [٣] والألف واللام في نحو«المُسلِم» وإن كانت كلمة، إلاّ أنّ المجموع يُعدّ في العرف كلمة واحدة،

(١) قوله: اشتباه كون النزاع في لفظ العام،
لايخفى انه لوكان المراد من لفظ العام ايضاً ما هو مصطلح الاصوليين لايصلح قوله منشأ للاشتباه نعم لوكان المراد العام المنطقي كان له وجه فتأمل.

(٢) قوله: اشتباه العارض بالمعروض الى آخره،
أي الكلي بما صدق عليه

(٣) قوله: لفظ واحد،
لايخفى انه لامدخل في ذلك لكونه لفظاً واحداً او متعدداً

ويفـهم منه مـعنى واحـد من غـيـرتجـوّز ونقل من مـعنى إلى آخـر. فـلايقـال إنّ «مُسلِم» للـجنس، والألف والـلام للقـيـــد والحكم بكـون نحـــو «ألـف سنة إلاّ خمسينَ عـاماً» حقيقة ـ على تقدير تسليـمه ـ مبنيّ على أنّ المراد به تمام مدلوله، و أنّ الإخراج منه وقع قبل الإسناد والحكم.

وأنت خبير بأنّه لاشيء ممّا ذكرناه في هذه الصـور الثلاث بمتحـقّق في العامّ المخـصوص؛ لظهـورالامتـيـاز بين لفظ العامّ وبيـن المخصّص، وكـون كلّ منهـمـا كلمة برأسهـا، ولأنّ المفروض إرادة الباقي من لفظ العامّ، لا تمام المدلول مـقدّماً على الإسناد وحينئذ فكيف يلزم من كونه مجازاً كون هذه مجازات؟

(٣)
أصل

الأقـرب عندى انّ تخـصـيص العـامّ لايُخـرجُهُ عن الحجـيّة فى غـيـر مـحلّ التـخـصـيص، ان لم يكن المخـصّصُ مـجـمـلاً مطلقـاً. ولا أعـرف فى ذلك من الأصحاب مـخالفاً. نعم يوجد فى كـلام بعض المتأخّرين ما يشعربـالرغبة عنه. ومن الناس من أنكرحجيّته مطلقاً[1]. ومنهم من فصّل، و اختلفـوا فى التفصيل على أقوال شتّى، منـهـا: الفرق بين المتّصل و المنفصل، فـالاوّل حجّة، لاالثانى. ولا حاجة لنا إلى التعرّض لباقـيها، فانّه تطويل بلاطائل، إذ هي فى غايةالضعف

(١) قوله: مطلقاً،

ظاهره انه قيدٌ لاصل المسئلة أي لايخرج عن الحجية في غيرمحل التخصيص مطلقاً ويحتمل ان يكون قيـداً للمنفي يعني سواء كان المخـصّص المجمل مستـقلاً او لا وسواء كان عـقلاً اولا وانه لم يبق حجة لاقطعاً ولاظناً والحاصل انه اشارة الى الخلاف المنقـول في المخصص المجمل من الخلافات النادرة.

و السقـوط. وذهب بعض إلى أنّه يبقى حجّة فى أقلّ الجـمع، من اثنين أو ثلاثة، على الرأيين.

لنا: القطع بأنّ السيّد إذا قـال لعبده:«كُلُّ مَن دَخَلَ دَارِى، فأكـرِمهُ» ثمّ قال بعـد: «لا تُكرِم فُلاناً»، او قال فى الحـال: «إلاّفلاناً»، فـترك إكـرامَ غيـر من وقع النصُّ على إخراجه، عُدَّ فى العـرف عاصياً، و ذمّه العقـلاءُ على المخالفة. و ذلك دليل ظهوره فى إرادة الباقى، وهو المطلوب.

احتج منكرالحجّيّة مطلقاً بوجهين:

الأوّل: أنّ حـقيـقة اللفظ هى العـمـوم، ولم يُرَد؛ وسائر مـا تحتـه من المراتب مجازاته.[1] و إذا لم تُرَد الحقيـقة و تعدّدت المجازات، كـان اللفظ مجملاً فـيها، فلا يحمل على شئ منها. و تمام الباقى أحد المجازات؛ فلا يُحمل عليه، بل يبقى متردّداً بين جميع مراتب الخصوص؛ فلا يكون حجّة في شئ منها.

ومن هذا يظهر حـجّة المفصّل؛ فانّ المجـازيّة عنده إنّما تتحـقّق فى المنفصل، للبناءِ على الخلاف فى الأصل السابق.

الثانى: أنّه بالتخصيص خـرج عن كونه ظاهراً؛ وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجّة.

والجواب عن الأوّل: أنّ ما ذكرتموه صـحيح، إذا كانت المجازات مـتساوية ولا دليل على تعيين أحـدها. امّا إذا كان بعـضهـا اقربَ إلى الحـقيـقة، و وجـد

---

(١) قوله: وسائر ما تحته من المراتب مجازاته،

هذا لاينتهض على من قـال انه حقيـقة في الباقي ويمكن توجـيهه بأنه ليس مـراد من قال انه حقـيقة في البـاقي انه حقيـقة في تمام الباقي من حـيث انه تمام بل من حيث انه احـد ابعاض العام فحينئذ يقال فـي استدلال انه احد الحقائق فلايحمل عليه بخصوصـه فتدبر وله تفصيل في حواشينا على المختصر.

الدليل على تعيينه، كما فى موضع النزاع، فانّ الباقى أقرب إلى الاستغراق. و ما ذكرناه من الدليل يعيّنه أيضاً، لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة فى إرادته، مضافاً إلى منافاة عدم إرادته للحكمة، حيث يقع فى كلام الحكيم، بتقريب ما مرّ فى بيان إفادة المفرد المعرَّف للعموم؛ إذالمفروض انتفاء الدلالة على المراد ههنامن غير جهة التخصيص. فحينئذٍ يجب الحمل على ذلك البعض، و سقط ما ذكرتموه. هذامع أنّ الحجّة غير وافية بدفع القول بحجّيّته فى أقلّ الجمع، إن لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوزفى التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع حينئذٍ مقطوعاً به على كلّ تقدير.

و عن الثانى: بالمنع من عدم الظهور فى الباقى، و إن لم يكن حقيقة. و سندُ هذا المنع يظهرُ من دليلنا السابق. و انتفاء الظهور بالنسبة إلى العموم لا يضرّنا.

واحتجّ الذاهب إلى أنّه حجّة فى أقلّ الجمع : بأنّ أقلّ الجمع هو المتحقّق، و الباقى مشكوك فيه، فلا يصار إليه.

والجواب: لا نسلّم أنّ الباقي مشكوك فيه، لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقى.

(٤)
أصل

ذهب العلاّمة فى التهذيب إلى جواز الاستدلال بالعامّ قبل استقصاء البحث فى طلب التخصيص، واستقرب فى النهاية عدم الجواز، ما لم يستقص فى الطلب و حكى فيها كلاًمن القولين عن بعض من العامّة. و قد اختلف كلامهم فى بيان موضع النزاع.

فقال بعضهم: إنّ النزاع في جوازالتّمسك بالعام قبل البحث عن المخصّص. وهو الذى يلوح من كلام العلاّمة فى التهذيب، و صرّح به فى النهاية. وأنكر ذلك جمع من المحقّقين، قائلين، إنّ العمل بالعموم قبل البحث عن المخصّص ممتنع إجماعاً. وإنّما الخلاف فى مبلغ البحث. فقال الأكثر: يكفى بحيث يغلب معه الظنّ بعدم المخصّص، و قال بعض: إنّه لا يكفى ذلك، بل لابدّ من القطع بانتفائه.

والظاهر: أنّ الخلاف موجود فى المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسّك بالعامّ قبل البحث عن المخصّص عن بعض المتقدّمين، وتصريح آخرين باختياره. لكنّه ضعيف.

و ربّما قيل إنّ مراد قائله: أنّه قبل وقت العمل و قبل ظهور المخصّص، يجب اعتقاد عمومه جزماً؛ ثمّ إن لم يتبيّن الخصوص، فذاك، و الّا تغيّر الاعتقاد.

و ينقل عن بعض العلماء أنّه قال ـ بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل ـ: «وهذاغير معدود عندنا من مباحث العقلاء و مضطرب العلماء. و إنّما هو قول صدر عن غباوة و استمرار فى عناد».

إذاعرفت هذا: فالاقوى عندى: أنّه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم، قبل البحث عن المخصّص، بل يجب التفحّص عنه، حتّى يحصل الظنّ الغالب بانتفائه، كما يجب ذلك فى كلّ دليل يحتمل أن يكون له معارض احتمالاً راجحاً، فانّه فى الحقيقة جزئى من جزئيّاته.

لنا: أنّ المجتهد يجب عليه البحث عن الأدّلة، و كيفيّة دلالتها. و التخصيص كيفيّة فى الدلالة. و قد شاع أيضاً حتّى قيل: «ما من عامّ إلاّ و قد خصّ»، فصار احتمالُ ثبوته مساوياً لاحتمال عدمه، و توقّفَ ترجيح أحد الأمرين على

البحث و التفتيش. و إنّما اكتفينا بحصول الظنّ و لم نشترط القطع؛ لأنّه ممّا لاسبيل إليه غالباً؛ إذ غاية الأمر عدم الوجدان، وهو لا يدلّ على عدم الوجود. فلو اشترط، لأدّى إلى إبطال العمل بأكثر العمومات.

احتجّ مجوّز التمسّك به قبل البحث: بأنّه لو وجب طلب المخصّص فى التمسّك بالعامّ، لوجب طلب المجاز فى التمسّك بالحقيقة. بيان الملازمة: أنّ إيجاب طلب المخصّص إنّما هو للتحرّز عن الخطاء. و هذا المعنى بعينه موجود فى المجاز. لكنّ اللازمَ أعنى طلب المجاز منتف؛ فانّه ليس بواجب اتفاقاً، والعرف قاض أيضاً بحمل الألفاظ على ظواهرها، من غير بحث عن وجود ما يصرف اللّفظ عن حقيقته. و بهذا احتجّ العلاّمة على مختارالتهذيب. وهو كالصريح فى موافقة هذا القائل، فتأمّل.

و **الجواب**: الفرق بين العامّ و الحقيقة؛ فانّ العمومات أكثرها مخصوصة، كما عرفت. فصار حملُ اللفظ على العموم مرجوحاً فى الظنّ قبل البحث عن المخصّص. ولا كذلك الحقيقة، فانّ أكثر الألفاظ محمول على الحقايق.

و احتجّ مشترط القطع: بأنّه إن كانت المسألة ممّا كثر فيه البحث،[1] و لم يطّلع على تخصيص، فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه؛ إذ لو كان، لوجد مع كثرة البحث قطعاً. وإن لم يكن ممّا كثر فيه البحث، فبحث المجتهد فيها يُوجب

---

(١) قوله: بأنه ان كان المسئلة كثرفيه البحث الى آخره،
لايخفى ان هذا لايدل على اشتراط القطع بل لوتم انما يدل على امكان حصول القطع اوحصوله واين هذا من ذاك وكان هذا الكلام من الخصم في ردّ ماقيل انه لايمكن القطع لافي مقام الاحتجاج على اشتراط القطع اللهمّ الا ان يقال هذا الكلام مبني على انه اذا امكن القطع لايجوز العمل بالظنّ وانما رخص العمل بالظن في مالايمكن تحصيل القطع فاذا ثبت امكان القطع ثبت اشتراطه ولايخفى انه محل النظر سيما في الفرعيات.

القطع بانتفـائه أيضاً؛ لأنّه لواريد بالعامّ الخاص، لنـصب لذلك دليلٌ يطلع عليه، فاذا بحث المجتهد و لم يعثر بدليل التخصيص، قطع بعدمه.

وأجيب: بمنع المقـدّمـتين، أعنى: العـلم عـادة عند كـثـرة البـحـث، و العلم بالدليل عند بحث المجتـهد. فأنّه كثيـراً ما تكون المسألة ممّا تكرّر فـيه البحث، أو يبحث فيها المجتهد، ليحكم، ثمّ يجد ما يرجع به عن حكمه. و هو ظاهر.

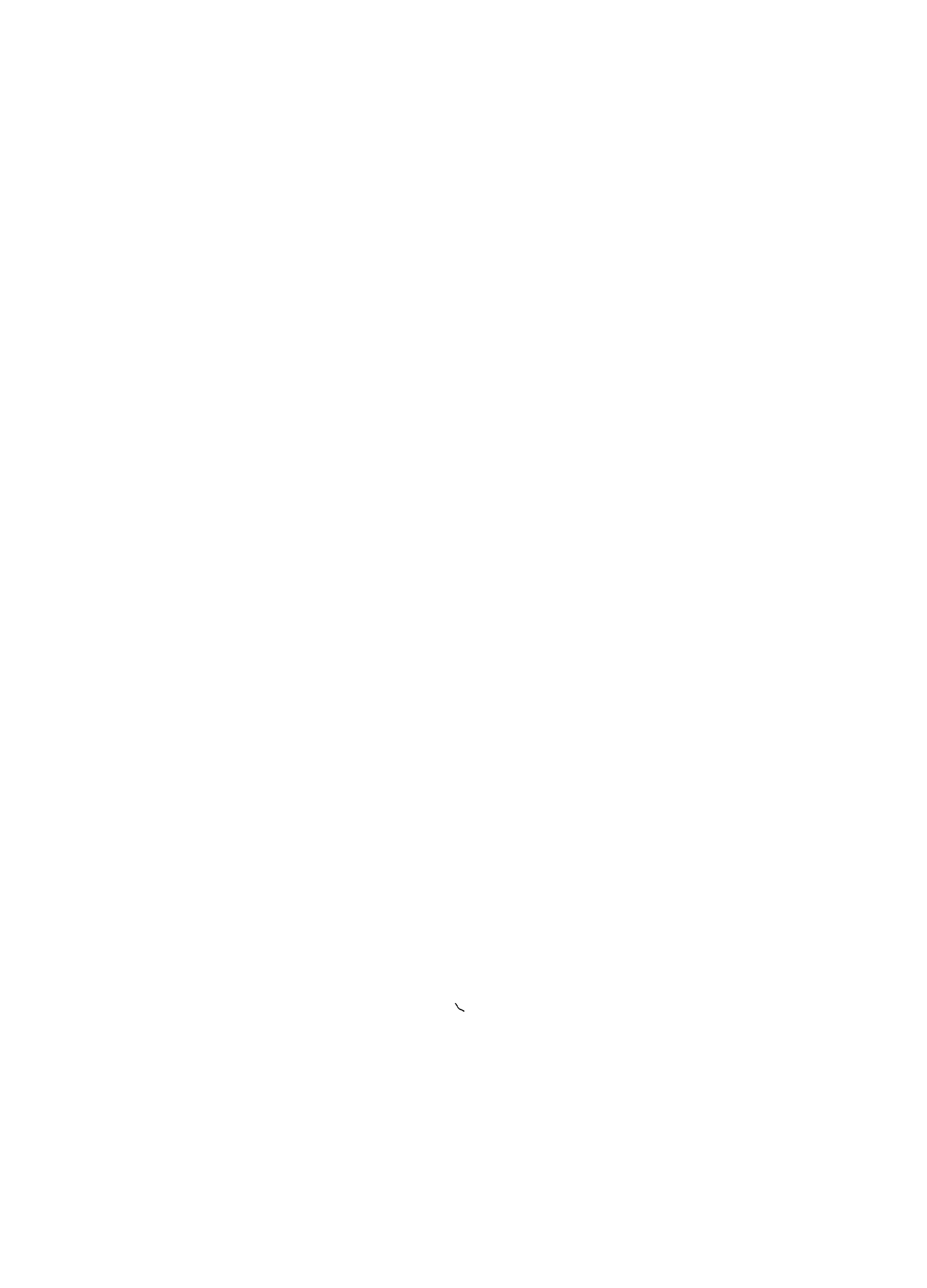


الفصل الثالث

في

ما يتعلق بالمخصص

[وفيه اصول اربعة]



(١)
أصل

إذا تعقّب المخصّص متعدّداً، سواء كـان جملاً أوغيرها، وصحّ عوده إلى كلّ واحد، كان الأخير مخصوصـاً قطعاً. وهل يخصّ معه الباقي، أويختصّ هو به؟ أقوال. وقدجـرت عادتهم بفرض الخلاف والاحـتجاج، فى تعقّب الاسـتثناء ثمّ يشيرون في باقي أنواع المخصّصات إلى أنّ الحال فـيها كما في الاستثناء. ونحن نجري على منهـجـهم، حـذراً مـن فـوات بعض الخـصـوصـيّات بالخـروج عنه، لاحتياجه إلى تغييرأوضاع الاحتجاجات.

فنقول: ذهب قـوم إلى أنّ الاستـثناء المتـعقّبَ للجـمل المتـعاطفـة، ظاهرٌ في رجوعه الى الجميع. وفسّره بعضهم بكلّ واحدة. ويحكى هذا القول عن الشيخ رحمه اللّه. وقال آخرون: انه ظاهر في العـودالى الأخيرة. وقيل: بالوقف، بمعنى لا ندري أنّه حـقيـقـة في أيّ الأمرين. وقـال السيّد المرتضى رضي اللّه عنه: إنّه مشترك بينهمـا، فيتوقّف إلى ظهورالقرينة. وهذان القولان موافـقان للقول الثاني فى الحكم، لأنّ الأخيرة مخصوصـة على كلّ حال. نعم تظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الإخراج من الجميع؛ فانّه مجازعلى ذلك القول، محتمل

عند أوّل هذين، حقيقة عند ثانيهما.

وفصلّ بعضهم تفصيلاً طويلاً، يرجع حاصله إلى اعتماد القرينة على الأمرين. واختاره العلاّمة في التهذيب. وليس بجيّد؛ لأنّ فرض وجود القرينة يُخرج عن محلّ النزاع، إذ هو فيما عَرِيَ عنها.

والذي يقوى في نفسي: أنّ اللفظ محتمل لكلّ من الأمرين، لايتعيّن لأحدهما إلاّ بالقرينة. وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه، كمذهب الوقف، ولالكونه مشتركاً بينهما مطلقاً،[1] كما يقوله المرتضى ـ رضى اللّه عنه ـ و إن كنّا في المعنى موافقين له. ولولاتصريحه ـ رحمه اللّه ـ بلفظ«الاشتراك» في أثناء الاحتجاج، لم يأب كلامُه الحمل على ما اخترناه؛ فانّه قال: [2] «والذي أذهب إليه: أنّ الاستثناء إذا تعقّب جملاً، وصحّ رجوعه إلى كلّ واحدة منها لو انفردت، فالواجب تجويز رجوعه إلى جميع الجمل كما قال الشافعيّ، وتجويز رجوعه إلى ما يليه على ما قال أبوحنيفة، وأن لايقطع على ذلك إلاّ بدليل منفصل، أو عادة، أو أمارة وفي الجملة: لايجوزالقطع على ذلك بشيء يرجع إلى اللّفظ».

هذا. والحال فيما صرنا إليه، نظيرما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك، من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الأخيرة، لكونها متيقّنة التخصيص على كلّ تقدير. غاية ما هناك أنّه لايعلم كونها مرادة بخصوصها أو في جملة

---

(١) قوله: مشتركاً بينهما مطلقا،

الظاهرانه قيد للمنفي أي ليس ذلك في جميع الموارد لكونه مشتركا كما يقوله المرتضى وان كان في بعض الموارد كذلك كما سنبين و ستعرف تحقيقه.

(٢) قوله: فانه قال،

هذا بيان للكلام الذي لم يأب الحمل على ما اخترناه.

الجميع. وهذا لاأثر له في الحكم المطلوب، كما هوظاهر. فالمحتاج إلى القرينة في الحقيقة إنّما هوتخصيص ما سواها.

ولنقدّم على توجيه المختار مقدّمة يسهلُ بتدبّرها كشف الحجاب عن وجه المرام، وتزداد بتذكّرها بصيرة في تحقيق المقام. وهي: أنّ الواضع لابدّ له من تصوّر المعنى في الوضع. فان تصوّرمعناً جزئيّاً، وعيّن بازائه لفظاً مخصوصاً، أو ألفاظاً مخصوصة، متصوّرة تفصيلاً أو إجمالاً، كان الوضعُ خاصّاً، لخصوص التصوّر المعتبرفيه أعني تصوّر المعنى، والموضوع له خاصّاً أيضاً. وهوظاهرٌ، لا لبس فيه. وإن تصوّرمعنى عاماً، يندرج تحته جزئيّات إضافيّة أو حقيقية، فله أن يعيّن لفظاً معلوماً أو ألفاظاً معلومة بالتفصيل أوالاجمال بازاء ذلك المعنى العامّ. فيكون الوضع عامّاً؛ لعموم التصوّرالمعتبرفيه، والموضوع له أيضاً عامّاً. وله أن يعيّن اللفظ أوالألفاظ بازاء خصوصيّات الجزئيّات المندرجة تحته؛ لأنها معلومة إجمالاً، إذا توجّه العقل بذلك المفهوم العامّ نحوها. والعلم الاجماليّ كاف في الوضع؛ فيكون الوضع عامّاً؛ لعموم التصوّرالمعتبرفيه، والموضوع له خاصّاً.

فمن القسم الأوّل [1] من هذين: المشتقّات. فانّ الواضع وضع صيغة «فاعِل» مثلاً، من كلّ مصدرلمن قام به مدلوله، وصيغة«مفعول» منه لمن وقع عليه. وعمومُ الوضع والموضوع له في ذلك بيّن.

ومن القسم الثاني: المبهمات، كاسم الإشارة؛ فلفظ:«هذا»مثلاً، موضوع لخصوص كلّ فرد ممّا يشار به إليه، لكن باعتبار تصوّرالواضع للمفهوم العامّ، وهوكلّ مشارإليه مفرد مذكّر، ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلّي، بل لخصوصيّات تلك الجزئيّات المندرجة تحته. وإنّما حكموا بذلك، لأنّ لفظ

(١) قوله: ومن القسم الاول، أي الوضع العام و الموضوع له العام.

«هذا» لايطلق إلاّ على الخصوصيّات، فلايقال: «هذا»، ويراد واحدٌ ممّا يشارإليه، بل لابدّ في إطلاقه من القصد إلى خصوصيّة معيّنة؛ فلوكان موضوعاً للمعنى العامّ كـ «رجل» لجاز فيه ذلك. وهكذا الكلام في الباقي.

ومن هذا القبيل أيضاً وضع الحروف؛ فانّها موضوعة باعتبارمعنى عامّ ـ وهونوع من النسبة ـ لكل واحدة من خصوصيّاته. فـ «مِن» و«إلى» و «على»، مثلاً، موضوعات باعتبارالابتداء والانتهاء والاستعلاء، لكلّ ابتداء وانتهاء و استعلاء معيّن بخصوصه. وفي معناها الأفعال الناقصة. وأمّا التامّة فلها جهتان، وضعها من إحديهما عامّ، ومن الأخرى خاصّ؛ فالعامّ بالقياس إلى ما اعتبرفيها من النسب الجزئيّة؛ فانّها في حكم المعاني الحرفيّة؛ فكما أنّ لفظة «من» موضوعة وضعاً عامّاً، لكلّ ابتداء معيّن بخصوصه، كذلك لفظة «ضَرَبَ» مثلاً موضوعة وضعاً عامّاً، لكلّ نسبة، للحدث الذى دلّت عليه، إلى فاعل بخصوصها. وأمّا الخاصّ فبالنسبة إلى الحدَث، هوواضح.[1]

إذا تمهّد هذا، قلنا: إن أدوات الاستثناء كلّها موضوعة بالوضع العامّ لخصوصيّات الإخراج.[2] أمّا الحرف منها، فظاهر. وأمّا الفعل، فلأنّ الإخراج

---

(١) قوله: وهو واضح،

فيه نظرفان الحدث كالضرب هومعنى كلي يندرج تحته جزئيات فالوضع والموضوع له فيه عامان.

(٢) قوله: كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج،

لاحاجة فيما اختاره الى هذا التحقيق بل لو كان الموضوعله عاما ايضاً لكفي على ما زعمه فان مناط تحقيقه عموم الوضع وهوىما لاخلاف فيه في ادوات الاستثناء اذ لاشك انهاليست موضوعة لاخراج شيءٍ خاص بخصوصه عن اشياء خاصة بخصوصها بل لوحظ في حال الوضع هذا المعنى الكلي ووضعت اما لافراده او له وبما ذكرنا ظهر انه لاحاجة في تحقيقه الى التمهيد الذي مهده.

به إنّمـا هوباعـتبـارالنسـبة؛ وقـد علمت: أنّ الوضع بـالاضافـة أليـها عـامّ، وأمّا الاسم؛ فلأنّه من قبيل المشتقّ، والوضع فيه عامّ، كما عرفت.

ثمّ إنّ فرضَ إمكان عـود الاستثناء إلى كلّ واحد يقـتضي صلاحية المسـتثنى لذلك، وهي تحصل بأمور.

منها: كونه مـوضوعـاً وضع الأدات، أعني بالوضع العامّ وهوالأغـلب. كأن يكون مشتقّاً، أواسماً مبهماً، أونحوهما، ممّا هوموضوع كذلك.

وعلى هذا، فأيّ ا لأمرين[1] أُريد من الاستـثناء كان استـعمالهُ فـيه حقيـقة، واحتيج في فهم المراد منه إلى القرينة، كما في نظائره. فانّ إفادة المعنى المراد من الموضـوع بالوضع العـامّ إنّما هي بالقـرينة. وليس ذلك مـن الاشتـراك في شيء؛ لاتّحاد الوضع فـيه وتعـدّده في المشترك. لكنّه في حكمـه باعتـبارالاحتـياج إلى القرينة.

على أنّ بينهـما فـرقاً من هذا الـوجه أيضـاً، فانّ احـتيـاج اللفظ المشتـرك إلى القرينة إنّمـا هولتعيـين المراد؛ لكونه موضـوعاً لمسميّات متناهية، فـحيث يطلق يدلّ على تلك المسميّات، إذا كـان العلم بالوضع حاصلاً، ويحتـاج تعيين المراد منها إلـى القرينة. بخـلاف الموضوع بالوضع العـامّ؛ فانّ مسـمّياته غـيرمتـناهية؛ فلايمكن حـصول جمـيعهـا في الذهن، ولاالبعض دون البـعض، لاستواء نسـبة البعض إليها؛ فاحتياجه إلى القرينة إنّما هولأصل الافادة، لا للتعيين.

ومنها: كـونه من الألفـاظ المشـتركـة، بحـيث يكون صـلاحـيتـه للعـود إلى الأخـيرة، باعـتـبارمـعنيً، وإلى الجـميع باعـتـبار آخـر، وحـينئذ فـحكمـه حكم

---

(١) قوله: فاي الامرين،
أي الرجوع الى الجميع اوالي الاخير فقط.

المشترك. وقد اتّضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقاً،[١] فانّه لاتعدّد في وضع المفردات غالباً، كما عرفت. ولادليل على كون الهيئة التركيبيّة موضوعة وضعاً متعدّداً لكلّ من الأمرين، كما ظهرفساد القولين بالعود إلى الجميع مطلقاً، وإلى الأخيرة مطلقاً، مع كون الوضع في الأصل للأعمّ، وعدم ثبوت خلافه.

احتجّ المرتضى ـ رضى اللّه عنه ـ بوجوه:

الأوّل: أنّ القائل إذا قال لغيره: «إضرب غلمانى، والق أصدقائي، إلاّ واحداً، يجوزأن يستفهم المخاطب: هل أراد استثناء الواحد من الجملتين أو من جملة واحدة؟ والاستفهام لايحسن إلاّ مع احتمال اللّفظ واشتراكه.

الثاني: أنّ الظاهر من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين، من غيرأن تقوم دلالة على أنّها متجوّزبها في أحدهما: أنّها حقيقة فيهما. ولاخلاف في أنّه وُجد فى القرآن واستعمال أهل اللغة استثناء تَعَقّبَ جملتين، عاد اليهما تارة، وعاد إلى إحديهما اُخرى. وإنّما يدّعي من خصّه باحديهما أنّه، إذا عاد اليهما؛ فللدلالة دلّت، ومن أرجعه إليهما: أنّه إذا اختصّ بالجملة التى تليه فللدلالة. وهذا من الجماعة اعتراف بأنّه مستعمل في الأمرين. وإذا كان الأمر على هذا، فيجب أن يكون تعقّب الاستثناء الجملتين محتملاً لرجوعه إلى الأقرب، كما أنّه محتمل لعمومه للأمرين، وحقيقة في كلّ واحدمنهما. فلايجوزالقطع على أحد الأمرين إلاّ بدلالة منفصلة.

الثالث: أنّه لابدّ في الاستثناء المتعقّب لجملتين من أن يكون إمّا راجعاً

---

(١) قوله: بالاشتراك مطلقاً، الظاهرانه قيد لدخول البطلان لاللبطلان فيكون رفعاً للايجاب الكلي كما يظهر من قوله غالباً في التعليل لا سلباً كليا.

إليهما معاً، إوإلى واحدة منهما؛ لأنّه من المحال أن لايكون راجعاً إلى شيء منهما. وقد نظرنا في كلّ شيء يعتمده من قطع على رجوعه إليهما، فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادّعاه. ونظرنا أيضاً فيما يتعلّق به من قطع على عوده إلى الأقرب إليه من الجملتين، من غيرتجاوز لها؛ فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التى تليه، دون ما تقدّمها. فوجب ـ مع عدم القطع على كلّ واحد من الأمرين ـ أن نقف فيهما، ولانقطع على شيء منهما، إلاّ بدلالة.

الرابع: أنّ القائل إذا قال: «ضَرَبتُ غلماني، وأُكرمت جيراني، و أخرَجت زكاتي، قائماً»، أوقال: «صباحاً»، أو«مساءً»، أو«في مكان كذا» احتمل ما عقّب بذكره من الحال، أوظرف الزمان، أوظرف المكان: أن يكون العاملُ فيه والمتعلّق به جميعَ ما عدّد من الأفعال، كمايحتمل أن يكون المتعلّق به ما هوأقرب إليه. وليس لسامع ذلك أن يقطع على أنّ العامل فيما عقّب بذكره الكلّ، ولاالبعض، إلاّ بدليل غيرالظاهر؛ فكذلك يجب في الاستثناء والجامعُ بين الأمرين أنّ كلّ واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانيّة والمكانيّة فضلة في الكلام تأتي بعد تمامه واستقلاله. قال: وليس لأحد أن يرتكب: أنّ الواجب فيما ذكرناه القطع على أنّ العامل فيه جميع الأفعال المتقدّمة، إلاّ أن يدلّ دليل على خلاف ذلك؛ لأنّ هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف. ولافرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال: بل الواجب القطع على أنّ الفعل الذي تعقّبه الحالُ أوالظرف هوالعامل، دون ما تقدّمه، و إنّما يعلم في بعض المواضع أنّ الكلّ عامل بدليل. (الذريعة ج ١ ص ٢٥٠ ـ ٢٥٣)

والجواب: أمّا عن الأوّل، فبالمنع من اختصاص حُسن الاستفهام بالاشتراك، بل المقتضي لحسنه هوالاحتمال، سواء كان بواسطة الاشتراك، أولكونه

موضوعاً بالوضع العامّ، اولعدم معرفة ما هوحقيقة فيه، كما يقول أهل الوقف، أولغيرذلك من الأسباب المقتضية له.

وأمّا عن الثاني: فبأنّه، على تقدير تسليمه، إنّما يدلّ على كون اللفظ حقيقة في الأمرين، لاعلى الاشتراك، لجواز كونه بوضع واحد، كما قلناه، ولابدّ في الاشتراك من وضعين.

وأمّا عن الثالث: فبأنّ عدم الدليل المعتبرعلى تحتّم عوده إلى الجميع أواختصاصه بالأخيرة، لايقتضي المصيرإلى الاشتراك، بل يتردّد الأمربينه، وبين ما قلناه، وبين الوقف.

وأمّا عن الرابع: فبأنّه قياس في اللغة. مع أنّه لايدلّ على الاشتراك، بل على الأعمّ منه وممّا قلناه.

حجّة القول بالرجوع إلى الجميع أمورستّة:

أحدها: أن الشرط المتعقّب للجمل يعود إلى الجميع؛ فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كلّ منهما بنفسه، واتّحاد معنييهما؛ فانّ قوله تعالى في آية القذف:«إلاّ مَن تاب» جارمجرى قوله: «إن لم يتوبوا».

وثانيها: أنّ حرف العطف يصيّرالجمل المتعدّدة في حكم الواحدة؛ إذ لا فرق بين قولنا: «رأيت زيدبن عبدالله ورأيت زيدبن عمرو» وبين قولنا: «رأيت الزيدين». وإذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعاً إليها لامحالة، فكذلك ما هوبحكمها.

وثالثها: أنّ الاستثناء بمشية الله تعالى إذا تعقّب جملاً، يعود إلى جميعها بلاخلاف؛ فكذلك الاستثناء بغيره. والجامعُ بينهما: أنّ كلاً منهما استثناء، و غيرمستقلّ.

ورابعها: أنّ الاستثناء صالح للرجوع إلى كلّ واحدة من الجمل، والحكم بأولويّة البعض تحكُّمٌ؛ فيجب عوده إلى الجميع. كما أنّ ألفاظ العموم، لّما لم يكن تناولها لبعض أولى من آخر، تناولت الجميع.

وخامسها: أنّ طريقة العرب الاختصارُ وحذف فضول الكلام ما استطاعوا؛ فلابدّ لهم، حيث يتعلّق إرادة الاستثناء بالجمل المتعدّدة، من ذكره بعدها، مريدين به الجميع، حتّى كأنّهم ذكروه عقيبَ كلّ واحدة؛ إذ لو كرّر بعد كلّ جملة، لاستهجن، وكان مخالفاً لما ذكر من طريقتهم. ألاترى أنّه لوقيل: في آية القَذف مثلاً: **﴿ولاتقبلوا لهم شهادة أبداً إلاّ الّذين تابُوا﴾**، **﴿أولئك هم الفاسقون، إلاّ الّذين تابوا﴾**(سورة النور ـ ٤ ـ ٥)، لكان تطويلاً مستهجناً. فأقيم فيها مقام ذلك ذكر التّوبة مرّة واحدة عقيب الجملتين.

وسادسها: أنّ لواحق الكلام وتوابعه، من شرط أواستثناء يجب أن يلحقه مادام الفراغُ منه لم يقع؛ فمادام متّصلاً لم ينقطع، فاللواحق لاحقة به و مؤثّرة فيه؛ فالاستثناء المتعقّبِ للجمل المتّصلة المعطوف بعضها على بعض، يجب أن يؤثّر في جميعها.

والجواب عن الأوّل: المنع من ثبوت الحكم في الأصل، بل هومحتمل، كما قلنا في الاستثناء ولو سُلّم؛ فهوقياس في اللغة.

وعن الثاني: أنّه قياس كالأوّل.

وعن الثالث: بأنّ ذكرالمشيّة عقيب الجمل ليس باستثناء ولاشرط؛ لأنّه لوكان استثناءً، لكان فيه بعض حروفه. ولوكان شرطاً على الحقيقة لما صحّ دخوله على الماضي. وقد يذكر المشيّة في الماضي فيقول القائل: «حَجَجتُ وزُرتُ، إن شاء اللّه تعالى». وإنّما ادُخلت المشيّة في كلّ هذه المواضع ليقف

الكلام عن النفوذ والمُضيّ، لالغيرذلك.

فان قيل: كيف اقتضى تعقّب المشيّة أكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يحتمل التّعلق بالأخيرة فقط؟

قلنا: لولا نقلهم الإجماع على ذلك، لكان القول باحتماله ممكناً. لكنّهم نقلوا إجماع الأمّة على أنّ حكم الجميع يقف.

وعن الرابع: أنّ صلاحيته للجميع لاتوجب ظهوره فيه، وإنّما تقتضي التجويز لذلك والشك فيه، فرقاً بين ما يصحّ عوده إليه وبين ما لايصحّ. وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك، بل لأنّها موضوعة للشمول والاستغراق وجوباً؛ فلاوجه للتشبيه بها في هذا المقام. وإنّما يحسُن أن يشبّه بالجمع المنكّر؛ فانّه صالح للجميع ومع ذلك، ليس بظاهر فيه، ولا في شيء ممّا يصلح له، من مراتب الجمع. ألا ترى: أنّ القائل إذا قال: «رأيت رجالاً» كان كلامه صالحاً لإرادة البيض والسُّود، والطّوال والقصار. ولايظهرمنه مع ذلك ـ أنّه قد أراد كلّ من صلح هذا اللفظ له.

وعن الخامس: أنّهم كما يريدون الاستثناء من كلّ جملة، فيختصرون بذكرما يدلّ على مرادهم في أواخر الجمل، هَرَباً من التطويل، بذكره عقيب كلّ جملة، كذلك يريدون الاستثنأء من الجملة الأخيرة فقط؛ فلابدّ من القرينة في الحكم بالاختصاروعدمه.

وعن السادس: أنّ اعتبارالاتّصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة إلى اللواحق، كالشرط والاستثناء والمشيّة، إنّما هولصحّة اللّحوق والتأثيرفيه؛ لتمييز حكم ما يصحّ لحوقه بالكلام ممّا لايصحّ، لالصيرورتها ظاهرة في التعلّق بجميعه، وإن كان بعضه منفصلاً وبعيداً عن محلّ المؤثرّ.

واحتجّ من خصّه بالأخيرة بوجوه:

الأوّل: أن الاستثناء خلاف الأصل، لاشتماله على مخالفة الحكم الأوّل فالدليل يقتضي عدمه. تركنا العمل به في الجملة الواحدة، لدفع محذورالهذريّة، فيبقى الدليل في باقي الجمل سالماً عن المعارض. وإنّما خصّصنا الأخيرة، لكونها أقرب، ولأنّه لاقائل بالعود إلى غيرالأخيرة خاصّة.

الثاني: فإنّ المقتضي لرجوع الاستثناء إلى ما تقدّمه، عدم استقلاله بنفسه، ولواستقلّ لما عُلّقَ بغيره. ومتى علّقناه بما يليه استقلّ وأفاد؛ فلامعنى لتعليقه بما بَعُدَ عنه، إذ لو جاز مع افادته واستقلاله أن يتعلّق بغيره، لوجب فيه ـ لوكان مستقلاً بنفسه ـ أن تعلّقه بغيره.

الثالث: أنّ من حقّ العموم المطلق أن يُحمل على عمومه وظاهره، إلاّ لضرورة تقتضي خلاف ذلك. ولمّا خصّصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة، لم يجزتخصيص غيرها، ولاضرورة.

الرابع: أنّه، لو رجع الاستثناء إلى الجميع؛ فان أُضمِر مع كلّ جملة استثناء لزم مخالفة الأصل، وإن لم يضمَر، كان العامل فيما بعد الاستثناء أكثرمن واحد، ولايجوز تعدّد العامل على معمول واحد في إعراب واحد، لنصّ سيبويه عليه، وقوله حجّة؛ ولئلاّ يجتمع المؤثّران المستقلاّن على الأثر الواحد.

الخامس: أنّه لاخلاف في أنّ الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه، دون ما تقدّمه. فاذا قال القائل: «ضربت غلماني، إلاّ ثلاثة، إلاّ واحداً» كان الواحد المستثنى راجعاً إلى الجملة التي يليها، دون ما تقدّمها. فكذا في غيره، دفعا للاشتراك.

السادس: أنّ الظاهرمن حال المتكلّم أنّه لم ينتقل من الجملة الأُولى إلى

الثانية إلاّ بعد استيفاء غرضه منها، كما لوسكت؛ فانّه يكون دليلاً على استكمال الغرض من الكلام. وكما أنّ السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلّقها به؛ فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الأولى فتكون مانعة من تعلّقه بها.

والجواب عن الأوّل: أنّه إن كان المراد بمخالفة الاستثناء للأصل: أنّه موجب للتجوّزفي لفظ العامّ، والأصل الحقيقة، فله جهة صحّة. لكن تعليله بمخالفة الحكم الأوّل فاسد؛[1] إذ لامخالفة فيه للحكم بحال.

امّا على القول بأنّ الاستثناء إخراج من اللفظ بعد إرادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد، كما هو رأي محقّقي المتأخّرين، فظاهرٌ. وكذا على القول بأنّ المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الأداة، عبارة عن الباقي، فله اسمان: مفرد، ومركّب.

وأمّا على القول بأنّ المراد بالمستثنى منه: ما بقي بعد الاستثناء مجازاً والاستثناءُ قرينته، وهومختارأكثرالمتقدّمين؛ فلأنّ الحكم لم يتعلّق بالأصالة إلاّ بالباقي، فلامخالفة بحسب الحقيقة.

وقوله: «إنّ ترك العمل بالدليل - يعنى الأصل - في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذريّة» هذرٌ، فانّ الخروج عن أصالة الحقيقة والمصير إلى المجاز عند قيام القرينة ممّا لايدانيه [2]شوبُ الريب ولايعتريه شبهة الشك. وتعلّق الاستثناء

(١) قوله: لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد،
لايخفى انه بعد تسليم صحة مقدمة المستدل لايضره فساد هذا التعليل بل يتم دليله فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة ولايصلح جوابا ورداً لدليله وانما هوايراد على بعض اقوال المستدل فالصواب على هذا الشق ان يقال انه يرجع حينئذ الى دليله الثالث وسنجيب عنه.

(٢) قوله: فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لايدانيه

بالأخيرة في الجملة مقطوع به، فتعليلُ ترك العمل بالأصل حينئذٍ بدفع محذورالهذريّة فُضولٌ، بل غفلة وذُهول؛ لأنّ دفع الهذريّة لو صلح بمجرّده سبباً للخروج عن الأصل لقبل الاستثناء وإن انفصل في الظن عرفاً[١] وانقطع عن المستثنى منه حسّاً، بل وغيره من اللّواحق أيضاً. والبديهة تنادي بفساده.

وإن كان المراد أنّ الظاهرمن المتكلّم باللفظ العامّ إرادة العموم، والاستثناء مخالف لهذا الأصل، يعني القاعدة أواستصحاب هذه الارادة، فتوجّهُ المنع إليه ظاهرٌ؛ لأنّ الاتفاق واقع على أنّ للمتكلّم مادام متشاغلاً[٢] بالكلام أن يُلحِق به ما شاء من اللواحق. وهذايقتضي وجوب توقّف السامع عن الحكم بإرادة المتكلّم ظاهراللفظ حتّى يتحقّق الفراغ وينتفي احتمال إرادة غيره، ولوكان صدوراللفظ بمجرّده مقتضياً للحمل على الحقيقة، لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافياً له و وجب ردّه. [٣] ويتمشىّ ذلك إلى الأخيرة أيضاً. ولا يُجدي معه دفع محذورالهذريّة، لما عرفت.

فعلم أنّ المقتضي لصحّة اللواحق وقبولها مع الاتّصال، إنّما هونصّ الواضع

يمكن ان يقال ان دفع محذور الهذرّية احدالقرائن التي توجب المصير الى المجاز ويقتضي الخروج عن اصالة الحقيقة فذكره المستدل لبيان قيام القرينة فلا اعتراض عليه وكونه مقطوعاً به لاينافي بيان وجهه وسببه.

(١) قوله: لقبل الاستثناء وان انفصل في الظن عرفا،

يمكن ان يقال ان هيهنا مانعاً عن قبوله وكونه قرينة وهوالانفصال فلاينافي كونه قرينة على الخروج عن الاصل فيما ليس فيه هذا المانع.

(٢) قوله: على ان للمتكلم مادام متشاغلا لان الاتفاق الى آخره، هذا لاينافي كون ذلك خلاف الظاهر فلايصاراليه الا بدليل.

(٣) قوله: ووجب رده،

هذا ممنوع فانه يكفي لدفع المنافات العدول عن الحقيقة الى المجاز وان حمل اولاً على الحقيقة فلا يوجب الرد.

على أنّ لمريد العدول عن الظاهرأن يأتي بدليله، في حال تشاغله بالكلام، حيث شاء منه؛ فما لم يقع الفراغ منه، لايتجه للسامع الحكم بإرادة الحقيقة، لبقاء مجال الاحتمال.

نعم لمّا كان الغرض قد يتعلّق بتخصيص الأخيرة فقط، كما يتعلّق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار، واللفظ صالح بحسب وضعه لكلّ من الأمرين؛ لم يحصل الجزمُ بالعود الى الكلّ إلاّ بالقرينة، وكان تعلّقه بالأخيرة متحقّقاً؛ للزومه على كلا التقديرين، وصحّ التمسك في انتفاء التعلّق بالباقي بالأصل إلى أن يعلم الناقل عنه. وليس هذا من القول بالاختصاص بالأخيرة في شيء.

وإن قدّر عروض اشتباه فيه عليك، فاستوضحه بالتدبرفي صيغة الأمر؛ فانّها ـ على القول باشتراكها بين الوجوب والندب إذا وردت مجرّدة عن القرائن تدلّ على الندب؛ وذلك لأنّ اقتضاءها كون الفعل راجحاً أمرٌ متيقّن، وما زاد عليه مشكوك فيه؛ فيُتمسّك في نفيه بالأصل؛ لكونه زيادة في التكليف. غيرأنّه إذا قامت القرينة على إرادته، كان استعمالُ اللفظ فيه واقعاً فى محلّه، غيرمنتقل به عنه إلى غيره، كما يقوله من ذهب إلى كونه حقيقة في الندب فقط.

وهذا ممّا يفرق به بين القولين؛ حيث انّ الاحتياج إلى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك، إنّما هوفي الحمل على الوجوب. وهكذا الحال عند من يقول بأنّها حقيقة في الندب.

وعدُّ بعض الأُصوليّين القول بالاشتراك في فرق الوقف إنّما هوبالنظرإلى نفس اللّفظ. حيث لايقطعون على إرادة الندب بخصوصه منه. وذلك لاينافي

الدلالة عليه بالاعتبارالذي ذكرناه.

وحالنا فيما نحن فيه هكذا؛ فانّا لانعلم أقصَدَ المتكلّمُ الكلّ، أوالأخيرة وحدها؟ لكنّا نَعلمُ أنّ الأخيرةمقصودة على كلّ حال؛ فالشك في قصدغيرها. ولو فرض أنّ المتكلّم نصب قرينة على إرادة الكلّ، لم يكن خارجاً عندنا من موضوع اللفظ، ولاعادلاً عن حقيقته، بل كان مستعملاً له فيما هوموضوع له عموماً و يلزم من قال باختصاص الأخيرة أن يكون المتكلّم، بإرادتها مع الباقي، متجوّزاً ومتعدّياً عن موضوع اللفظ إلى غيره. وهذا بعيد جدّاً، بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات، وانتفاء الدّليل فى كلامه وفى الواقع على كون الهيئة التركيبيّة موضوعة للتعلّق بالأخيرة فقط.

على أنّه لو ثبت ذلك، لأشكل جوازالتجوّز بها في الإخراج من الجميع؛ لتوقفه على وجود العلاقة، وفي تحقّقها نظرٌ. وقدمرّغيرمرّة أنّ علاقة الكلّ والجزء بالنسبة إلى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ، ليست على إطلاقها، بل لها شرائط، وهي ههنا مفقودة.

والجواب عن الثاني: أن حصول الاستقلال بتعلّقه بالأخيرة، إنما يقتضي عدم القطع بالتعلّق بغيرها. و نحن نقول به، إذا العودإلى الجميع عندنا وعند السيّد ـ رضى اللّه عنه ـ محتمل، لاواجب.

وامّا قوله: «لوجازمع إفادته واستقلاله الخ»، فظاهر البطلان؛ لأنّ ما يستقلّ بنفسه ولاتعلّق له بغيره وجوباً ولا جوازاً، لايجوز أن يتعلّق بغيره قطعاً، بخلاف ما نحن فيه، فانّه من الجائزمع حصول الاستقلال بالتعلّق بالأخيرة أن يتعلّق بالجميع وإن لم يكن لازماً.

قال علم الهدى ـ رضى اللّه عنه ـ مشيراً إلى هذه الحجّة في جملة جوابه

عنها: «وهذه الطريقة توجب على المستدلّ بها أن لايقطع بالظاهر من غير دليل على أنّ الاستثناء ما تعلّق بما تقدّم، ويقتضي أن يتوقّف في ذلك، كما نذهب نحن إليه؛ لأنّه بنى دليله على أنّ الاستقلال يقتضي أن لايجب تعليقه بغيره. وهذا صحيح، غيرأنّه وإن لم يجب، فهو جائز. فمن أين قطع على أنّ هذا الذي ليس بواجب، لم يرده المتكلّم؟ وليس فيما اقتصرعليه دلالة، على ذلك».

وعن الثالث: بنحوالجواب عن الثاني؛ فان غاية ما يدلّ عليه أنّه لا يجوزالقطع على تخصيص غير الأخيرة بمجرّد اللفظ. ونحن نقول به. لكنّه مع ذلك محتمل، ولا سبيل إلى منعه.

وعن الرابع: أنّا نختار عدم الإضمار. قوله: «يلزم أن يكون العامل فيما بعد الاستثناء أكثر من واحد»، قلنا: ممنوع، وإنّما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى هوالعامل في المستثنى منه، وهوفي موضع المنع أيضاً؛ لضعف دليله. ومذهب جماعة من النُحاة: أنّ العامل في المستثنى هو«إلاّ»، لقيام معنى الاستثناء بها، والعامل ما به يتقوّم المعنى المقتضي؛ ولكونها نائبة عن «أستثني»، كما أنّ حرف النداء نائب عن «أنادي»، وهوالمتّجه».

سلّمنا، لكن نمنع عدم جوازاجتماع العاملين على المعمول الواحد؛ فانّهم لم ينقلوا له حجّة يعتدّ بها. وإنّما ذكرنجم الأئمّة ـ رضى اللّه عنه ـ أنّهم حملوها على المؤثّرات الحقيقية، وضعفه ظاهر. وقد جوّزوا في العِلَل الشرعيّة الاجتماع؛ لكونها معرّفات، والعلل الإعرابيّة كذلك؛ فانّما هي علامات. وما نقل عن سيبويه من النصّ عليه، لاحجّة فيه. مع أنّه قد عورض بنصّ الكسائيّ على الجواز.

وقول الفرّاء في باب التنازع مشهور، وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل، إذ كان مقتضاهما واحداً، «كأعطاني وأكرَمَني الأمير» و «أعطيت وأكرمت الأمير». فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول، من غيرتنازع.

ووافقه على ذلك بعض محقّقي المتاخرين، مستدلاً عليه بأصالة الجواز، وانتفاء المانع سوى توهّم توارد المؤثّرين على اثر واحد. وهومدفوع: بأنّ العامل عندهم كالعلامة، ويجوزتعدّد العلامات. قال: ويدلّ على جوازه، من حيث اللغة: أنّهم يُخبرون عن الشيء الواحد بأمرين متضادّين، نحو «هذا حُلو حامض»، ولا يجوزخلوّهما عن الضميراتّفاقاً. فهو إمّا في كلّ واحد منهما بخصوصه، أوفي أحدهما بعينه دون الآخر، أو فيهما ضمير واحد بالاشتراك.

والأوّل: باطل، لأنّه يقتضي كون كلّ واحد منهما محكوماً به على المبتدأ، وهوجمع بين الضدّين. والثاني: يستلزم انتفاء الخبريّة عن الخالي من الضمير، واستقلال ما فيه الضميربها، وهوخلاف المفروض. والثالث هوالمطلوبُ.[1] ثمّ أيّده بتجويز سيبويه: «قام زيدٌ وذهب عمروٌ الظريفان».[2] والعامل في الصفة هوالعامل في الموصوف.

---

(١) قوله: والثالث هوالمطلوب،
اذ يلزم تاثير العاملين في ضمير واحد ويمكن ان يقال ان الحلو والحامض في المثال المذكور بمنزله كلمة واحدة فهي عامل واحدة لاعاملين،

(٢) قوله: قام زيد وذهب عمر والظريفان،
واحتمال ان الظرفين بمنزلة تكرار الظريف فالمعمول متعدد كالعامل بعيد اذ تكرار التثنية والجمع انماهو بحسب المعنى ومناط اتحاد المعمول والعامل على اللفظ.

ولايذهب عليك: أنّ هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثمَّ، من النصّ على عدم الجواز. وقد نقل هذا الحكمَ أيضاً نجم الأئمة ـ رحمه اللّه ـ عن الخليل وسيبويه، ونقل عن سيبويه القول بأنّ العامل في الصفة هوالعامل في الموصوف، وارتضاه.

والجواب عن الخامس: أنّ الاستثناء من الاستثناء إنّما وجب رجوعه إلى مايليه دون ما تقدّمه، لأن تعليقه بالأمرين يقتضي الغاءه وانتفاء فائدته. فانّ القائل إذاقال: «لَك عندي عَشرة دَراهم، إلاّ درهمين»، كان المفهوم من اللفظ الإقرار بالثمانية، فاذا قال عقيبَ ذلك: «إلاّ درهماً» رجع الاقرارإلى تسعة؛ لكونها مُخرجاً من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما من العشرة. فلوعاد الدرهم المستثنى مع ذلك إلى العشرة، لكان وجوده كعدمه؛ لإخراجه منها مثل ما أدخل. ولم يفدنا غيرمااستفدناه بقوله: «على عشرة إلاّ درهمين»، وهوالإقرار بالثمانية من غيرزيادة عليها أونقصان، بخلاف ما لو جعلناه راجعاً إلى ما يليه فقط. فانّه يرد الاقراربالثمانية إلى التسعة، فيفيد. وذلك ظاهر.

وعن السادس: بالمنع من أنّه لم ينتقل عن الأُولى إلاّ بعداستيفاء غرضه منها. وهل هوإلاّ عين المتنازع فيه؟ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الأُولى، فانّه مصادرة.

إذا عرفت ذلك كلّه فاعلم أنّ حكم غيرالاستثناء من المخصّصات المتعقّبة للمتعدّد بحيث يصلح لكلّ واحد منه حكم الاستثناء، خلافاً وترجيحاً وحجّة وجواباً غيرأنّ بعض من قال بعود الاستثناء إلى الأخيرة، حكم بعود الشرط إلى الجميع، لخيال فاسد. والأمرفيه هيّن. وأنت إذا أمعنت النظرفى الحجج السابقة، لم يشتبه عليك طريق سوقها إلى هنا، وتمييز المختار منها عن المزيّف.

(٢)
أصل

ذهب جمع من النّاس إلى أنّ العامّ، إذا تعقّبه ضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله، كان ذلك تخصيصاً له. واختاره العلاّمة في النهاية وحكى المحقّق رحمه اللّه، عن الشيخ إنكارذلك، وهوقول جماعة من العامّة. واختار هوالتوقّف، ووافقه العلاّمة فى التهذيب، وهومذهب المرتضى ـ رضى اللّه عنه ـ أيضاً. وله أمثلة، منها: قوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقات يَتَرَبَّصنَ بأنفُسِهِنَّ**﴾ (سورةالبقرة ٢٢٨) ثمّ قال: ﴿**وبُعُولَتُهُنَّ أحقُ بَرَدِّهِنَّ**﴾. (سورة بقرة ٢٢٨) والضميرفي «بردّهنَ» للرجعيّات. فعلى الأوّل: يختص الحكم بالتربّص بهنّ. وعلى الثانى: لايختصّ، بل يبقى على عمومه للرّجعيّات والباينات. وعلى الثالث: يتوقّف. وهذا هوالأقرب.

لنا أنّ في كلّ من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكاباً للمجاز.

أمّا الأوّل: فلأنّ اللفظ العامّ حقيقة في العموم، فاستعماله في الخصوص مجاز، كما عرفت، وهوظاهر.

وأمّا الثاني: فلأنّ تخصيص الضميرمع بقاءالمرجع على عمومه يجعله مجازاً؛ إذ وضعه على المطابقة للمرجع؛ فاذا خالفه لم يكن جارياً على مقتضى الوضع، وكان مسلوكاً به سبيل الاستخدام. فانّ من أنواعه: أن يراد بلفظه معناه الحقيقيّ وبضميره المعنى المجازيّ. ومانحن فيه منه، إذ قد فرض إرادة العموم من المطلّقات، وهوالمعنى الحقيقيّ له، واريد من ضميره المعنى المجازيّ، أعني الرّجعيّات. وإذا ظهرهذا، فلابدّ في الحكم بترجيح أحدالمجازين على الآخرمن مرجّح. والظاهرانتفاؤه، فيجب الوقف.

فان قلت: تخصيص العامّ - أعني المظهر - وصيرورته مجازاً، يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله. ولاكذلك العكس؛ فان تخصيص المضمر لايتعدّى إلى العامّ، ولايقتضي مجازيّة. فبانَ أنّ المجاز اللازم من عدم التخصيص أرجح ممّا يستلزمه التخصيص؛ لكون الأوّل واحداً والثاني متعدّداً.

قلت: هذا مبنيّ على أنّ وضع الضمير لما كان المرجع ظاهراً فيه حقيقة له، لا لما يراد بالمرجع وإن كان معنى مجازيّاً له؛ فانّه حينئذٍ يتحقّق المجاز في المضمر أيضاً على تقدير تخصيص العامّ لكونه مراداً به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته. وذلك خلاف التحقيق. والأظهر أنّ وضعه لما يراد بالمرجع. فاذا اريد بالعامّ الخصوص، لم يكن الضمير عامّاً ليلزم تخصيصه وصيرورته مجازاً. فليس هناك إلاّ مجاز واحد، على التقديرين.

وما قيل: - من أنّ اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار، لأنّ التقدير في الآية حينئذٍ «وبُعُولةُ بَعضِهِنّ»، وكذا في نظائرها. وأمّا مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرّر: أنّ التخصيص خير من الأضمار - فضعفه ظاهرٌ بعد ما قرّرناه؛ إذ لا حاجة إلى إضمار «البعض» بل يتجوّز بالضمير عنه. فالتعارض إنّما هو بين التخصيصين لا التخصيص والمجاز[1]. والظاهر تساويهما وإن ذهب بعضهم إلى رُجحان التخصيص.

احتجّ الأوّلون: بأنّ تخصيص الضمير، مع بقاء عموم ما هو له، يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع إليه، وأنّه باطل.

وجوابه: منع بطلان المخالفة مطلقاً. كيف؟ وباب المجاز واسع، وحكم الاستخدام شايع.

حجّة الشيخ ومتابعيه: أنّ اللفظ عامّ فيجب إجراؤه على عمومه ما لم يدلّ

---

(١) قوله: فالتعارض انما هو بين التخصيصين لاالتخصيص والمجاز،
فلا ترجيح على أي قوله كان.

على تخصيصه دليل. ومجرّد اختصاص الضميرالعائدفي الظاهرإليه لايصلح لذلك؛ لأنّ كلاًّ منهما لفظ مستقلّ برأسه، فلايلزم من خروج أحدهما عن ظاهره وصيرورته مجازاً خروج الآخر وصيرورته كذلك (عدة الاصول ج ١ ص ١٥١)

والجواب: المنع من عدم الصلاحية، فانّ إجراء الضميرعلى حقيقته التي هي الأصل، أعني المطابقة للمرجع، يستلزم تخصيص المرجع. لكن لمّا كان ذلك مقتضياً للتجوّز في لفظ العامّ، فلا يجدي الفرارمن مجازيّة الضميربتقديراختصاص التخصيص به، وبقاء المرجع على حاله في العموم. ولمّا لم يكن ثَمّة وجه ترجيح لأحد المجازين على الآخر، لاجرم وجب التوقّف.

(٣)
أصل

لاريب في جوازتخصيص العامّ بمفهوم الموافقة، وفي جوازه بما هوحجّة من مفهوم المخالفة[1] خلاف. والأكثرون على جوازه. وهوالأقوى.

لنا: أنّه دليل شرعيّ عارض مثله، وفي العمل به جمعه بين الدليلين؛ فيجب.

احتجّ المخالف بأنّ الخاصّ إنّما يقدّم على العامّ، لكون دلالته على ما تحته أقوى من دلالته العامّ على خصوص ذلك الخاصّ، وأرجحيّة الأقوى ظاهرة. وليس الأمرهنا كذلك؛ فانّ المنطوق اقوى دلالة من المفهوم، وإن كان المفهوم خاصّاً؛ فلايصلح لمعارضته. وحينئذ، فلايجب حمله عليه.

والجواب: منع كون دلالة العامّ بالنسبة الى خصوصيّة الخاصّ اقوى من

(١) قوله: وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة،
كتخصيص لاتتبع الظن بمفهوم قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبيّنوا و كتخصيص كل ماءٍ طاهر بمفهوم قولهم اذا بلغ الماء قدركر لم ينجسّه شئ.

دلالة مفـهوم المخـالفة مطلقاً. بل التـحقـيق: أنّ أغلب صور المفـهوم[١] التي هى حجّة أو كلّهـا، لايقصـرفي القوّة [٢]من دلالة العامّ عـلى خصوصـيّات الأفراد، سيّما بعد شيوع تخصيص العمومات.

(٤)
أصل

لاخلاف في جـوازتخصـيص الكتاب بالخـبرالمتـواتر. ووجهه ظـاهرأيضاً.[٣]

---

(١) قوله: بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم الى آخره،
الاظهر التـفصيل بمراتب الظن الحـاصل بالمفهـوم باعتبـار المواد وانتفاء البـواعث على التقيـيد سوى المفهوم فيخصص العام بمفـهوم اقوى منه دلالةً او مساوي له بخلاف ماهو اضعف منه وما يتراى من عدم دليل على ترجيح كل ظن اقوى وعلى اعتباره بل المعتبر ما اعتبره الشارع فـيمكن دفعـه بانه لاخـلاف في اعتـبـار الظنون وقوتـها الحـاصلة من دلالة الالفـاظ وظواهر العبارات انما الاشكال في غيرها.

(٢) قوله: لايقصر في القوة،
فان قلـت عدم القصـور في القوة، لايكـفي في كونه مـخصصـاً بل لابدمن كونـه اقوى ولذا ادعى المستـدل بان الخاص انما يقـدم على العام لكونه اقوى دلالة فـيكفيـه في عدم صلاحـية كون المفهـوم مخصصاً للعام عـدم كون المفهوم اقوى ولاحاجـة له في ذلك الى دعوى كون دلالة العام اقـوى وما ادعاه اخيـراً بقوله فان المنطوق اقـوى دلالة من المفهوم فلاثبـات العمل بالعموم كـماهومذهب اذ بتساويهـما وتعارضهـمـا يسقط العمل بهما فـلايعمل بالعام الا مع كونه اقـوى وليس تلك الدعوى لنفي كـونه مخصصـاً فمنعهـا لاينفع للمجـيب قلت المجيب اشـار الى ان المســاواة كـافـيـة في التـخـصـيص بناءً على الجــمع بين الدليليـن وعـدم الغـاء احدهما كماقال في دليله على مختاره وعـدم جواز التخصيص وانما يكون التخصيص لوكان دلالة العام اقوى فيكـفيه منعه ولذا اكتفى بمنعه فتأمل.

(٣) قوله: ووجهه ظاهر ايضاً،
أي كمـاان عدم الخـلاف الظاهر اوكمـا ان في المسئلة السـابقة لا خلاف ولاريـب في ظهور كون مفهـوم الموافقة مخصصاً للعـام ووجهه هوتساوي الخبرالمتواتر للكتـاب من حيث قطعية الطريق وظنيـة دلالة اللفظ مع رجحـان الظن الحاصل بالخبـر الخاص لكونه خـاصاً فـلا يجوز

وأمّا تخصيصه بالخبرالواحد ـ على تقديرالعمل به ـ فالأقرب جوازه مطلقاً.[١] وبه قال العلاّمة وجمع من العامّة.

وحكى المحقّق ـ رحمه اللّه. عن الشيخ وجماعة منهم إنكاره مطلقاً. وهومذهب السيّد، رضي اللّه عنه، فانّه قال في أثناء كلامه: على أنّا لوسلّمنا: أنّ العمل قد ورد الشرع به لم يكن فى ذلك دلالة على جواز التخصيص به.

ومن الناس من فصّل؛ فأجازه إن كان العامّ قد خصّ من قبل بدليل قطعيّ، متّصلاً كان أو منفصلاً. وقيل: إن كان العامّ قد خصّ بدليل منفصل، سواء كان قطعيّاً أم ظنيّاً.

وتوقف بعض وإليه يميل المحقّق، لكنّه بناءِ على منع كون خبر الواحد[٢] دليلاً على الاطلاق؛ لأنّ الدلالة على العمل به، الاجماع على استعماله فيما لايوجد عليه دلالة؛ فاذا وجدت الدلالة القرآنيّة سقط وجوب العمل به.

لنا: أنّهما دليلان تعارضا؛ فاعمالهما ـ و لو من وجه ـ أولى. ولاريب أنّ ذلك لايحصل إلاّ مع العمل بالخاصّ؛ إذ لوعمل بالعامّ، لبطل الخاصّ ولغى بالمرّة.

طرح احدهما بالكلية سيما مع كونه ارجح في الدلالة فتخصيص الكتاب العام بالخبر المتواتر الخاص جمعاً بين الدليلين مع كون المخصص ارجح في القوة.

(١) قوله: فالاقرب جوازه مطلقا،

لايخفى انه قدوردت اخبار دالة على ان الخبر لوخالف القرآن فاضربوه على الجدار وهذا ينافي مختاره الا ان يحمل الاخبار على صورة عدم امكان الجمع بوجه.

(٢) قوله: لكنّه بناءً على منع كون خبر الواحد،

لا يخفى ان هذا يقتضي الحكم بعموم القرآن وعدم التوقف في عدم كون الخبرالواحد مخصصاً له فلا يستقيم بناء التوقف عليه اللهم الا ان يقال هذا لمنع منه ايضا بطريق التردد والتوقف لاالجزم فيكون مراد. بقوله سقط وجوب العمل سقط الجزم بوجوب العمل وان كان محتملا و حينئذ يستقيم كونه مبني التوقف فتأمل.

احتجّوا للمنع بوجهين:

أحدهما: أنّ الكتاب قطعيّ، وخبرالواحد ظنّيّ، والظنّ لايعارض القطع، لعدم مقاومته له فيلغى.

والثاني: أنّه لو جازالتخصيص به، لجازالنسخ أيضاً، والتالي باطل اتّفاقاً؛ فالمقدّم مثله. بيان الملازمة: أنّ النسخ نوع من التخصيص؛ فانّه تخصيص في الأزمان والتخصيص المطلق أعمّ منه؛ فلو جازالتخصيص؛ بخبرالواحد، لكانت العلّة أولويّة تخصيص العامّ على إلغاء الخاصّ، وهوقائم في النسخ.

والجواب عن الأوّل: أنّ التخصيص وقع في الدلالة؛ لأنّه دفع للدلالة في بعض الموارد، وهي ظنيّة، وإن كان المتن قطعيّاً. فلم يلزم ترك القطعيّ بالظنّي، بل هوترك الظنّي بالظنيّ. وبتقريرآخر[١]: وهوأنّ عامّ الكتاب، وإن كان قطعيّ المنقل، لكنه ظنيّ الدلالة. وخاصّ الخبر، وإن كان ظنيّ النقل، لكنّه قطعيّ الدلالة؛ فصارلكلّ قوّة من وجه وضعف من وجه؛ فتساويا؛ فتعارضا. فوجب الجمع بينهما.

وعن الثاني: أنّ الإجماع الذي ادّعيتموه هوالفارق بين النسخ والتخصيص، على أنّ التخصيص أهون من النسخ.[٢] ولايلزم من تأثيرالشيء في الضعيف تأثيره في القويّ. فليتأمّل.

---

(١) قوله: وبتقرير آخر،
انما كان هذا بتقرير آخرلاجوابا آخراذ لايتم التقرير الاول الا بدعوى مساواة الظن الحاصل بالخبرلذلك الظن المتروك او ارجحيته اذ لوكان اضعف لايصلح مخصصاً وتلك المساواة لايتم الا بما قال في التقرير الثاني فتأمل.

(٢) قوله: على ان التخصيص اهون من النسخ،
ان سلم ان النسخ نوع من التخصيص أي التخصيص في الازمان كما ادعى المستدل فكونه اهون منه مشكل الا ان يقال انه اهون انواعه اذ يكفي احتمال ذلك للمجيب المانع ويحتمل ان يكون الامر بالتأمل في كلام المصنف اشارة اليه فتأمل.

حجّة المفصّلين: أنّ الخاصّ ظنّيّ، والعامّ قطعيّ؛ فلاتعارض إلاّ أن يضعف العامّ. وذلك عندالفرقة الأولى، بأن يدلّ دليل قطعيّ على تخصيصه، فيصير مجازاً، وعندالفرقة الثانية، بأن يُخصّ بمنفصل؛ لأنّ التخصيص بالمنفصل مجازعندها، دون المتّصل. والقطعيّ يترك بالظنّيّ، إذا ضعف بالتجوّز؛ إذلا يبقى قطعيّاً؛ لأنّ نسبته إلى جميع مراتب التجوّزبالجوازسواء، وإن كان ظاهراً في الباقي، فارتفع مانع القطع.

والجواب: بمثل ما تقدّم، فانّ التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنيّة، فلاينافيه قطعيّة المتن.

واحتجّ المتوقّف: بأنّ كلاً منهما قطعيٌّ من وجه وظنّيٌّ من آخر، كما ذكرنا؛ فوقع التعارض، فوجب التوقّف.

والجواب: بترجّح الخبر، بأنّ في اعتباره جمعاً بين الدليلين، واعتبارالكتاب إبطال للخبربالكلّية والجمع أولى من الإبطال، هذا.

ودفع ما قاله المحقّق هنا، يعلم ممّا نذكره في محلّه، من بحث الأخبار، إن شاء اللّه تعالى.

خاتمة:

في بناء العامّ على الخاصّ[١]

إذا ورد عامّ وخاصّ متنافيا الظاهر، فامّا أن يعلم تاريخهما أولا، والأوّل: إمّا

(١) قوله: في بناء العام على الخاص

الظاهر ان المراد بالخاص والعام هنا العام والخاص المطلقين لامن وجه كما يظهر من ادلة الطرفين ولم يتعرض الاكثر لحكم تعارض العام والخاص من وجه ولايخفى ان الادلة المذكورة لايجري فيهما فالظاهر في تعارضهما اعتبارالمرجحات الخارجة من الخصوص والعموم فيختلف باعتبار الموارد والمواد فتأمل

مقترنان أو لا، والثاني إمّا لتقدّم العام أوالخاصّ، فهذه أقسام أربعة.

الأوّل: أن يُعلم الاقتران، ويجب حينئذٍ بناءُ العامّ على الخاصّ بلاخلاف يعبأبه.[1]

الثاني: أن يتقدّم العامّ. فان كان ورود الخاصّ بعد حضوروقت العمل بالعامّ كان نسخاً له،[2] وإن كان قبله بني على جوازتأخيربيان العامّ.[3] فمن جوّزه، جعله تخصيصاً وبياناً له، كالأوّل،[4] وهوالحقّ. وغيرالمجوّز: بين قائل بأنّه يكون ناسخاً - وهومن لايشترط في جوازالنسخ حضوروقت العمل - وبين رادّ له، وهم المانعون من النسخ[5] قبل حضورالوقت، وسيأتي تحقيق ذلك.

---

(١) قوله: بناء العام على الخاص بلاخلاف يعبأبه،

قد وردت روايات معتبرة تدل على انه اذا وردت اليكم روايات منا متخالفة فاعملوا بما يخالف مذهب العامة وهذا يقتضي ان الخاص لوكان موافقا لمذهب العامة يقدم العام عليه الا ان يحمل التخالف في الروايات المذكورة على ما لايمكن الجمع بينهما بوجه ويجب طرح احدهما فيطرح ما هو موافق للعامة وفيما نحن فيه يمكن الجمع بحمل العام على الخاص فتأمل.

(٢) قوله: كان نسخا له

لا تخصيصا العام، والالزم تأخير بيان العام المذكور عن وقت الحاجة اليه اذ الغرض بعد حضور وقت العمل به وهوغيرجائز ولا يخفى انه يشكل كون الخاص ناسخا له ان كان من كلام الائمة عليهم السلام سواء كان العام من كلامهم عليهم السلام اومن كلام الرسول اذ لايتصور النسخ من الائمة الا ان يقال كلامهم دليل على وقوع النسخ في زمان النبي ﷺ فتأمل.

(٣) قوله: على جواز تاخيربيان العام،

أي من وقت الخطاب وهومختلف فيه ولايلزم حينئذٍ تأخيرالبيان عن وقت الحاجة اذالفرض انه قبل حضور وقت العمل بالعام.

(٤) قوله: وبيانا له كالاول، أي كما اذا كان العام والخاص مقترنين.

(٥) قوله: وهم المانعون من النسخ فهم يمنعون هنا التخصيص

الثالث: أن يتقدّم الخاصّ. والأقوى: أنّ العامّ يُبنى عليه، وفاقاً للمحقّق، والعلاّمة، وأكثرالجمهور. وقال قوم: إنّه يكون ناسخاً للخاصّ حينئذٍ. وعزّاه المحقّق إلى الشيخ، وهوالظاهرمن كلام علم الهدى وصريح أبي المكارم بن زهرة لنا: أنّهما دليلان تعارضا. والعمل بالعامّ يقتضي إلغاء الخاصّ(١)، إن كان وروده قبل حضور وقت العمل به؛(٢) ونسخه، إن كان بعده. ولا كذلك العمل بالخاصّ: فانّه إنّما يقتضي دفع دلالة العامّ على بعض جزئيّاته، وجعله مجازاً فيما عداه. وهوهيّن عند ذينك المحذورين. فكان أولى بالترجيح.(٣)

وما يقال:(٤) من أنّ العمل بالعامّ على تقديرالتاخيرعن وقت العمل بالخاصّ يقتضي نسخه، والنسخ تخصيص فى الازمان فليس التخصيص فى اعيان العامّ بأولى من التخصيص في أزمان الخاصّ ـ فضعفه ظاهرٌ؛ لأنّ مرجوحيّة النسخ

والنسخ كليهما فلو ورد مثل ذلك ظاهرا كان كالخاصين المتعارضين فلابدّ من الجمع بوجه آخر كالتقية اوترجيح احدهما من مرجح خارج.

(١) قوله: والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص،

هذا انما يلزم لولم يمكن حمل الخاص على المجاز فلايلزم حينئذ من العمل بكل منهما الا ارتكاب مجاز في الآخر ولايلزم الغاء ولانسخ فلابد حينئذ من ملاحظة مجاز من الطرفين من الشهرة والشيوع وغيره وذلك يختلف لاختلاف المواد ولايبعد الا ان يقال ان مجاز تخصيص العام اكثر شيوعاً من سائرالمجازات.

(٢) قوله: قبل حضور وقت العمل به،

هذا بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ والايكون نسخاً على التقديرين والبحث في كونهما في كلام الائمة عليهم السلام والنبي ﷺ كما ذكرآنفا.

(٣) قوله: فكان اولي بالترجيح،

هذا انما يتم لوثبت جواز العمل بمثل هذه الظنون والمرجحات فتأمل

(٤) قوله: وما يقال،

هذا الاعتراض لصاحب النهاية على الحجة مع استدلاله بمثلها على ما صار اليه ولم يجب عنه.

بالنسبة إلى التخصيص بالمعنى المعروف لامساغ لانكارها، ومجرّد الاشتراك في مسمّى التخصيص نظراً الى المعنى، لايقتضي المساواة. كيف؟وقد بلغ التخصيص في الشيوع[1] والكثرة، الى حدّ قيل معه:«ما من عامّ إلاّ وقد خصّ»، كما مرّ.

حجّة القول بالنسخ وجهان.

أحدهما: أنّ القائل، اذا قال: «أُقتُل زيداً»ثمّ قال: «لاتَقتُل المشركينَ» فهوبمثابة أن يقول:«لاتَقتُل زيداً ولاعمراً»إلى أن يأتي على الأفراد، واحداً بعد واحد. وهذااختصارلذلك المطوّل، وإجمال لذلك المفصّل. ولاشك أنّه لو قال:«لاتَقتُل زيداً» لكان ناسخاً لقوله:«أُقتُل زيداً». فكذاماهوبمثابة.

والثاني: أنّ المخصّص للعامّ بيان له. فكيف يكون مقدّماً عليه؟

والجواب عن الأوّل: المنع من التساوي. فانّ تعديدالجزئيّات وذكرهابالنصوصيّة، يمنع من تخصيص بعضها، لما فيه من المناقصة، بخلاف ما إذا كانت مذكورة باللّفظ العامّ؛ فانّ التخصيص حينئذ ممكن؛ فلايصار إلى النسخ؛لما بيّنّاه من أولويّة التخصيص بالنسبة إليه؛ ولأنّ النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه[2]، وإنّما هودفع، والدفع أهون من الرفع.

(١) قوله: كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع،
والحاصل ان التخصيص في الافراد اغلب من التخصيص في الازمان والظاهرالحاق الفرد بالاعم الاغلب.

(٢) قوله ولان النسخ رفع والتخصيص لارفع فيه،
فيه تأمل وتحقيق اذالرفع الحقيقي غيرمتصور بالنسبة الى الشارع تعالى شانه فالرفع انما هو بحسب الظاهر واما بحسب الحقيقة فهو رفع بالنسبة الى بعض الازمنة كالتخصيص بالنسبة الى الافراد والتحقيق ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مراداً بخلاف التخصيص فانه لايراد منه الا البعض اولا ولايراد الكل من اللفظ ايضا

وعن الثاني: بأنّه استبعاد محض؛ إذ لايمتنع أن يرد كلام ليكون بياناً لمراد بكلام آخريرد بعده. وتحقيقه: أنّه يتقدّم ذاته ويتأخرّ وصف كونه بياناً. ولا ضير فيه.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ المحقق، عند نقله للقول بالنسخ هنا عن الشيخ، علّله بأنّه لايجيزتأخيرالبيان. وكأنّه يريد به عدم جوازإخلاء العامّ[١]، عند إرادة التخصيص، من دليل عليه مقارن له،[٢] وإن كان قد تقدّم عليه ما يصلح للبيان. وإلاّ، فلامعنى لجعل صورة التقديم من تأخيرالبيان.

والجواب عن هذا التعليل: أوّلاً ـ أنّا لو نُسلّم عدم جواز تأخيرالبيان؛ وثانياً ـ أنّه على تقدير سبق الخاصّ، لايكون البيان متأخّراً. ولم يتعرضّ السيّدان[٣] هنا للاحتجاج على ما صارإليه. ولعلّه مثل احتجاج الشيخ، فانّهمايشترطان الاقتران في التخصيص.

القسم الرابع: أن يجهل التاريخ. وعندنا، أنّه يعمل حينئذ بالخاصّ أيضاً؛ لأنّه لايخرج فى الواقع عن أحدالأقسام السابقة. وقدبيّنا أنّ الحكم فى الجميع العملّ بالخاص.

وما قيل: من أنّ الخاصّ المتأخرّ، إن ورد قبل حضوروقت العمل بالعامّ، كان

وبهذا يفرق النسخ من التخصيص وظهر انه لارفع في التخصيص اصلاً بخلاف النسخ فانه مرفوع في الجملة وتمام تحقيق ذلك في حواشينا على الشرح المختصر.

(١) قوله: وكانه يريد عدم جواز اخلاء العام
والافلا معنى له بحسب الظاهر اذا الخاص الذي هوبيان للعام مقدم عليه.

(٢) قوله: من دليل عليه مقارن له،
وحينئذ يكون مراد الشيخ عدم جواز التأخير عن وقت الخطاب أي اخلائه

(٣) قوله: ولم يتعرض السيدان،
أي المرتضى وابن زهرة.

مخصّصاً وان ورد بعدّه كان ناسخاً وحينئذٍ فان كانا قطعيين[١]، أو ظنيين، أوالعام ظنياً والخاص قطعياً، وجب ترجيح الخاص على العام لتردّده بين ان يكون مخصّصاً وناسخاً وان كان العام قطعيا والخالص ظنيّاً فاما ان يكون الخاص مخصصاً اوناسخاً. وعلى الأوّل، يعمل بالخاصّ أيضاً وأمّاعلى الثاني، فلايجوز، بل يكون مردوداً؛[٢] فقدتردّد الخاصّ مع جهل التاريخ بين أن يكون مخصّصاً، وبين أن يكون ناسخاً مقبولاً، وبين أن يكون ناسخاً مردوداً؛ فكيف يقدّم، والحال هذه، على العامّ؟.

فجوابه: أنّ احتمال النسخ معلّق على ورود الخاصّ بعد حضوروقت العمل، واحتمال التخصيص مطلق؛[٣] فمع جهل الحال لايعلم حصول الشرط، والأصل يقتضي عدمه، إلاّ أن يدلّ على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه؛ فلايصحّ احتمال النسخ حينئذٍ لمعارضة احتمال التخصيص.

---

(١) قوله: وحينئذٍ فان كان قطعيين الى آخره،

لايخفى ان المنظور في المسئلة تعارض الخاص والعام وترجيح احدهما من حيث الخصوص والعموم من غير نظر الى مرجحات آخر و الاّ فلا ريب انه يختلف حكم الترجيح بالنظر الى انضمام المرجحات الخارجة الى احد الطرفين و يتكثر الاحتمالات في كل الاقسام فلا خصوصية لكلام القائل بصورة جهل التاريخ بل لاحاصل له.

(٢) قوله: بل يكون مردوداً،

اذ لايجوز النسخ القطعي بالظن وفيه دلالة القطع على جميع الازمنة ليس قطعياً والنسخ تخصيص في الزمان فالنسخ انما هوبالنسبة الى الجهة الظنية وان كان نفس الحكم قطعياً الا ان يفرض في صورة تكون دلالته على جميع الازمنة قطعياً وحينئذ يردان التخصيص ايضاً كذلك لوكان دلالة العام على جميع الافراد قطعياً فلا وجه للفرق بينهما.

(٣) قوله: واحتمال التخصيص مطلق،

الاطلاق ممنوع بل مشروط بعدم حضور وقت العمل ولايصح ما قال ان الاصل عدمه اذالاصل تأخير الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لاقبله.

لايقال: هذا معارض بمثله: فنقول: إنّ احتمال التخصيص مشروط بورود الخاصّ قبل حضوروقت العمل. وذلك غيرمعلوم، حيث يجهل الحال؛ فيتمسّك في نفيه بالأصل، ويلزم منه نفي المشروط الذي هوالتخصيص.

لأنّا نقول: قد علم[1] ممّا قدّمناه رجحان التخصيص على النسخ، وأنّه إذا تردّد الأمربينهما، يكون التخصيص هوالمقدّم، ولايصارإلى النسخ إلاّ حيث يمتنع التخصيص، كما في صورة تأخيرالخاصّ عن وقت العمل. فانّ التخصيص يمتنع حينئذٍ؛ لاستلزامه تأخيرالبيان عن وقت الحاجة. وهوغيرجائز، وهذايقتضي المصيرإلى التخصيص، حيث لايدلّ على خلافه دليل. فالاشتراط إنّما هوفي العدول عنه، لاإليه. ومن البيّن أنّه مع جهل الحال لايعلم حصول المانع؛ فيجب الحكم بالتخصيص. ولان سلّمنا تساوي الاحتمالين، فالاشكال مختصّ بما إذا كان العام قطعيّاً والخاصّ ظنيّاً، فليختصّ التوقف به؛ إذ ما عداه من الصور خالص من هذاالشوب. وحينئذٍ فلا وجه لتخييل التوقّف في تقديم الخاصّ، بقول مطلق؛ لتردّده بين ما ذكرمن الأمور. بل يستثنى هذه الصورة من البين، ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي. ولعلّ هذا المعنى هو مقصود القائل، وان قصرت العبارة عن تأديته، إلا أنّ سَوق كلامه يأباه. هذا.

وينبغي أن يعلم: أنّ أثرهذا الاشكال، على تقديرثبوته، عند أصحابنا سهل؛ إذالظاهرأنّ جهل التاريخ لايكون إلاّ في الأخبار، واحتمال النسخ إنّمايتصوّرفي النبويّ منها، وهوقليل عندهم، كما لايخفى.

---

(١) قوله: لانا نقول قد علم الى آخر،

لايخفى ان هذا عدول عن الجواب المذكور وتغيير له لاتتميم له فلا ينفع له في تصحيحه بل ان صح فهوجواب آخر.

قال المرتضى ـ رضى اللّه عنه ـ عند ذكراحتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم أحدهما أوتأخيره: «وهذالايليق بعموم الكتاب،[١] فإنّ تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصورلاخلاف فيه. وإنّمايصحّ تقديره في أخبار الآحادلانها هى التى ربما عرض فيها هذا ومن لايذهب الى العمل باخبارالآحاد، فقد سقطت عنه كُلفة هذه المسألة. فان تكلّم فيها، فعلى طريق الفرض[٢] والتقدير. والذى يقوى فى نفوسنا ـ إذا فرضنا ذلك ـ التوقّف عن البناء،[٣] والرجوع ما يدلّ عليه الدليل من العمل بأحدهما»انتهى كلامه.

وما ذهب إليه من التوقّف، هنا، هومذهب من قال بالنسخ في القسم السابق. و وجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك ظاهر؛ لدوران الخاصّ حينئذٍ بين أن يكون مخصّصاً[٤] اومنسوخاً،[٥] ولاترجيح لأحدهما؛ فيتوقّف.

(١) قوله: وهذا لايليق بعموم الكتاب،
أي بالعمومات الواقعة في الكتاب اذا وقع تعارضها مع الخاص الواقع فيه ايضا.

(٢) قوله: فعلي طريق الفرض،
أي لويعمل باخبار الاحاد بطريق الفرض ما هوالحكم في هذه المسئلة.

(٣) قوله: عن البناء
أي بناء العام على الخاص.

(٤) قوله: بين ان يكون مخصصاً،
بكسر الصاد الاولى ان كان متأخراً عن العام اومقارناً له في الواقع ولايخفى انه على تقدير التأخير قدذكره احتمالات اخرمن كونه ناسخاً وغيره ايضاً لم يظهر من كلامهم المنقول انه ترجيح لاحدهما على الاخر الاان يستفاد ذلك من خارج.

(٥) قوله: اومنسوخاً،
انكان مقدما على العام في الواقع

(٤)

المطلب الرابع

في

المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

[وفيه ثلاثة اصول]

(١)
أصل

المطلق هو مـادلّ على شـايع في جنسـه، بمعنى كـونه حـصّة[1] مـحـتـملة لحصص كثيرة ممّا يندرج تحت امر مشـترك. والمقيّد خلافه، فهو مايدلّ[2] لاعلى شايع في جنسه. وقد يطلق «المقيّد» على مـعنى آخر، وهو مأأخرج من شياع،[3]

---

(١) قوله: بمعنى كونه حصة،

قال في الحاشـية انما فسرنا الشـايع بالحصّة ليندفع ما قديـتوهم من ظاهر كثيـرمن العبادات ان المطلق مـا يراد به الحـقـيـقـة من حيث هِي هِي وذلـك لان الاحكام انما يتـعلـق بالافـراد لا بالمفهومات انتهى

واقـول: هذا اشارة الى ان مـراد هم من هذه العبـارات ما ذكـرناه وانكان ظاهرها مـا يوهـم خلاف ذلك.

(٢) قوله: فهو ما يدل،

لم يقل مالايدل لشموله ظاهر المهملات وان كانت خارجة عن المقسم اذا المقسم لفظ الموضوع.

(٣) قوله: وقديطلق المقيد على معنى آخروهوما اخرج من شياع

فالمطلق في مـقابل المقيـد بهذا المعنى ما لايخـرج من هذا الشياع، فـالمطلق بالمعنى الاول اعم من المطلق، بالمعنى الثـاني لصدقهمـا على اعتق رقبـة وتصدق الاول على عتق رقبـة مؤمنة لا الثاني وبين المقيـدين عموم من وجه فان المقـيد بالمعنى الاول يصدق على الأعلام الشخـصية والجنسية وكل جزئي حـقيقي والالفاظ العامة لم يصدق عليـه المقيد بالمعنى الثاني اذ لم يكن

مثل رقبة مؤمنة، فانّها و إن كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنّها أُخرجت من الشياع بوجه ما، من حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة، فازيل ذلك الشياع عنه وقيّد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه،[١] مقيّد من وجه آخر.[٢] والاصطلاح الشايع في المقيّد هو الاطلاق الثاني.[٣]

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه إذا ورد مطلق ومقيّد: فإمّا أن يختلف حكمهما، نحو: «أكرم هاشميّاً»، «جالس هاشميّاً عالماً»، فلايحمل أحدهما على الآخر حينئذٍ بوجه من الوجوه اتّفاقاً، سواء كان الخطابان المتضمّنان لهما من جنس واحد بأن كانا أمرين أو نهيين، ام لا، كأن يكون أحدهما أمراً والآخر نهياً؛ وسواء اتّحد موجبهما[٤]، أو اختلف، إلاّ في مثل[٥] أن يقول: «إن ظاهرت،

فيها خروج عن الشيوع مثل زيد وكل انسان يصدق المقيد بالمعنى في مثل رقبة مؤمنة ولم يصدق عليه المقيد بالمعنى الأول ويصدقان معاً على ما اخرج من الشيوع بحيث صار جزئياً حقيقياً.

(١) قوله: فهومطلق من وجه،
أي بالمعنى الاول.

(٢) قوله: من آخر،
أي بالمعنى الثانى.

(٣) قوله: والاصطلاح الشايع في المقيد هوالاطلاق الثاني الى آخر،
حيث يقال اذاورد مطلق ومقيد فالحكم كذا فالمراد من المقيد بالمعنى الثاني والمراد بالمطلق مقابله اي ما لم يخرج من ذلك الشيوع.

(٤) قوله: وسواء اتحد موجبهما،
بكسر الجيم أي علة الحكم مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت اطعم رقبة مومنة فان موجب الحكم وعلته فيهما واحد وهي الظهار اواختلف الموجب مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ضربت زيداً فاطعم رقبةً مؤمنة.

(٥) قوله: الا في مثل الى آخره،
أي في مادة يكون عدم احد الحكمين المختلفين يستلزم عدم الآخر.

فأعتق رقبة» ويقول: «لاتملك رقبَة كافرة»،[١] فانّه يقيّد المطلق بنفي الكفر، وإن كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقّف الإعتاق على الملك[٢]، وإمّا أن لايختلف، نحو: «أكرم هاشميّاً»، «أكرم هاشمياً عارفاً». وحينئذٍ فإمّا أن يتّحد موجبهما، أو يختلف.[٣] فان اتّحد فامّا أن يكونا مثبتين أو منفيين. فهذه أقسام ثلاثة.

الأوّل: أن يتّحد موجبهما مثبتين،[٤] مثل: «إن ظاهرتَ فأعتق رقبة»، «إن ظاهرتَ فأعتق رقبة مؤمنة». فيحمل المطلق على المقيّد إجماعاً. نقله في النهاية. ويكون المقيّد بياناً للمطلق، لانسخاً له، تقدّم عليه أو تاخّر عنه. وقيل: نسخ له إن تأخرّ المقيّد. فههنا مقامان: حمل المطلق على المقيّد، وكونه بياناً، لانسخاً.

أمّا أنه يحمل المطلق على المقيّد[٤]، فلأنّه جمع بين الدليلين، لأنّ العمل

---

(١) قوله: لا تملك رقبة كافرة، أي يحرم ولايصح مالكيتك لها لامجرد التحريم وان كان صحيحاً فانه حينئذ يمكن المناقشة بأن تحريم مالكية الكافر لا ينافي في اجزاء عتقها في الظهار.

(٢) قوله: وان كان الظهار والملك الى آخر،
فالصواب ان يقال وان كان العتق والملك حكمين مختلفين فان الظهار موجب للحكم وعلته لاالحكم نفسه،

(٣) قوله: اما ان يتحد موجبهما او يختلف،
لايخفى انه على تقدير عدم اختلاف الحكم يحتمل كونها مطلقين مسببين مع اتحاد السبب واختلافهما و على التقادير اما ان يكونامثبتين او منفيين او مختلفين فالاحتمالات كثيرة ولعله اكتفى بما ذكرظهور حكم الباقي بعد الاطلاع بما ذكر.

(٤) قوله: الاول ان يتحد موجبها مثبتين،
أي حال كون الحكمين مثبتين.

(٤) قوله: فيحمل المطلق على المقيد اجماعاً،
أي بحسب العمل بالمقيد وترك اطلاق المطلق اعم من ان يكون بطريق النسخ او بارتكاب المجاز في المطلق حتى يصح دعوى الاجماع ويحصل مقامان لاالمعنى المتبادر من الحمل فانه

بالمقيّد يلزم منه العمل بالمطلق، والعمل بالمطلق لايلزم منه العمل بالمقيّد، لصدقه مع غير ذلك المقيّد. وبهذا استدّل القوم. وهو جيّد، حيث ينتفى احتمال التجوّز في المقيّد بارادة الندب أعني: كونه أفضل الأفراد[١] أو بإرادة الوجوب التخييريّ.

وكذا لولم يكن احتمال التجوّز بما ذكرناه منتفياً. ولكنّه كان مرجوحاً بالنسبة إلى التجوّز في لفظ المطلق بارادة المقيّد منه. أمّا مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح أحد المجازين، بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط اوالتوقّف، ويبقى المطلق سليماً من المعارض.

وقد أشار إلى بعض هذا الاشكال في النهاية وأجاب عنه بمايرجع إلى: أنّ حمله حينئذٍ على المقيّد يقتضى تيقّن البرائة[٢] والخروج عن العهدة، بخلاف إبقائه على إطلاقه، فانّه لايحصل معه ذلك اليقين. وقد أخذه بعضهم دليلاً على الحكم مبتدأ مع الدليل الآخر من غير تعرّض للاشكال. وهو كما ترى.[٣]

وأمّا أنّه بيان لانسخ؛[٤] فلأنّه نوع من التخصيص في المعنى، فانّ المراد من

معروف في البيان لاالنسخ.

(١) قوله: اعني كونه افضل الافراد،
لايخفى ورود مثل هذا على القول ببناء العام على الخاص وقد اشرنا اليه سابقاً والعجب غفلته عنه ثمة.

(٢) قوله: يقتضي تعين البرائة، قد عرفت مافيه من انه بعد تسليم لزوم المجازوتساوي المجازين لاجزم بشغل الذمة ولاالظن به حتى تجب تحصيل البرائة منه والخروج عن العهدة.

(٣) قوله: وهو كما ترى،
اذ لايتم الدليل الاول مطلقاً بدون ضم هذا اليه لورود الاشكال المذكور عليه.

(٤) قوله: واما انه بيان لانسخ الخ،
قد علمت سابقا مختاره في بناء العام على الخاص انه على تقدير تقدّم العام وحضور وقت العمل به قبل ورود الخاص فيكون الخاص ناسخاً لامخصصاً وهذا جارٍ هنا لانه نوع منه بزعمه فعليه ان يفصل كما فصل ثمة.

مطلق، كرقبة مثلاً، أيّ فرد كان من أفراد الماهية فيصير عامّاً. إلاّ أنّه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصاً وإخراجاً لبعض المسمّيات من أن يصلح بدلاً؛ فالتقييد يرجع إلى نوع من التخصيص، يسمّى تقييداً، اصطلاحاً؛ فحكمه حكم التخصيص. فكما أنّ الخاصّ المتأخّر بيان للعامّ المتقدّم وليس ناسخاً له، فكذا المقيّد المتأخّر.

احتجّ الذاهب إلى كونه ناسخاً[١] مع التأخرّ: بأنّه لو كان بياناً للمطلق حينئذ لكان المراد بالمطلق هو المقيّد.[٢] فيجب أن يكون مجازاً فيه، وهو فرع الدلالة وأنّها منتفية اذا المطلق لادلالة له على مقيد خاص

والجواب ان المعنى المجازى انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهى هيهنا المقيد؛ فيجب حصول الدلالة والفهم بعده، لاقبله.[٣] وماذكرتموه إنّما يتمّ لو وجب حصولها قبل. وليس الأمر كذلك. وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب.

الثاني: أن يتّحد موجبهما، منفيين؛[٤] فيعمل بهما معاً اتّفاقاً، مثل أن

(١) قوله: احتج الذاهب الى كونه ناسخاً،
كان خلاف المصنف معه فيما اذا ورد المقيد قبل حضور وقت العمل بالمطلق حتى لايلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وحينئذ يكون بناء كلام الخصم على جواز النسخ قبل حضور وقت العمل.

(٢) قوله: لكان المراد بالمطلق هو المقيد،
اورد عليه انه يلزم عليه كون المطلق ناسخاً للمقيد لوتأخر عنه لثبوت التنافي من الطرفين مع انه لم يقل به وكان منظوره عدم جريان هذا الدليل فيه حيث يكون الدلالة فيه حاصلة من حيث تقدم المقيد عليه فيكون قرينة بخلاف صورة تقدم المطلق فتامل.

(٣) قوله: فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لاقبله
ولايلزم الاتأخير البيان عن وقت الخطاب لاعن وقت الحاجة اذ ربما كان وقت الحاجة بعد ورود المقيد.

(٤) قوله: الثاني ان يتحد موجبهما منفيين،
أي حال كون الحكمين منفيين

يقـول في كفّارة الظهـار: «لاتُعـتق المكاتَبَ»، «لاتُعتق المـكاتَبَ الكافر» حـيث لايقصد الاستغراق.[١] كما في «اشترِاللحم»[٢] فلايُجزي إعتاق المكاتب أصلاً.

الثالث: أن يختلف موجـبهما ؛ كاطلاق الرقـبة في كفّارة الظهار وتقـييدها في كفّارة القتل وعندنا أنّه لايحمل على المقيّد حينئذٍ لعدم المقتضى له، وذهب كثير من مـخالفينا إلى أنّه يحمل عليه قياسـاً مع وجود شرائطه. وربّما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقاً.[٣] وكلاهما باطل، لاسيّما الأخير.

(٢)
أصل

المجمل هو مالم يتّضح دلالته. ويكون فعلاً،[٤] ولفظاً مفرداً، ومركّباً.

أمّا الفعل: فحيث لايقترن به مايدلّ على وجه وقوعه.

(١) قوله: حيث لايقصد الاستغراق الخ
اقول: فـي هذا الكلام فرار عـما اورده شـارح المختـصر على مـصنفه حيث اورد المثال بقـوله لاتعتق مكاتبا كافرا من ان هذا من تخصيص العـام لامن تقييد المطلق بناءً على عموم النكرة في سيـاق النفي فمـصنف هذا الكتاب غـيّر المثال بقـوله لاتعتق المكاتب الكافـر معـرفا باللام وقيـد بعدم ارادة الاستغـراق ليصير المثـال من تقييد المـطلق لامن تخصيص العام واقـتفي في ذلك اثر شارح الشرح المختصر.

(٢) قوله: كما في اشتر اللحم،
حيث يراد منه العهد الذهني.

(٣) قوله: مطلقاً،
أي وان لم يوجد بشـرائط القياس كـالجامع وامثـاله لأن كلام اللّه تعالى واحـد وبعضه يفـسر ببعض وهذا رواية شاذة عن الشافعي ولايخفى بطلانه.

(٤) قوله: ويكون فعلا،
أي وقد يكون فعـلاً وعملا وقد يكون لفظاً واللفظ قـديكون مفردا وقد يكون مركـباً والفعل المجـمل كـمـا اذا فعل الرسـول او احـد الائمـة فـعـلاً لم يعلم وجـه وقـوعـه من الوجـوب والاستحباب وغير ذلك مثل القيام عن الركعة الثانية لاحتمال السهو والشرعية.

وأمّا اللفظ المفرد: فكالمشترك، لتردّده بين معانيه، إمّا بالأصالة كالعين والقُرء،[1] وإمّا بالإعلال، كالمختار المتردّد بين الفاعل والمفعول. إذ لولا الإعلال لكان مختيراً، بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاجمال.

وإمّا اللفظ المركّب فكقوله تعالى: ﴿أو يَعْفو الّذى بيدِه عُقدَة النّكاح﴾ (سورة البقرة ـ ٢٢٨) لتردّده بين الزوج والوليّ؛ وكما في مرجع الضمير حيث يتقدّمه أمران يصلح لكلّ واحد منهما، نحو: «ضَرَبَ زيدٌ عمرواً،[2] فضربتُه» لتردّده بين زيد وعمرو؛ وكالمخصوص بمجهول، نحو قوله تعالى: ﴿وأُحلَّ لكم ماوراء ذلكم أن تبتَغوا بأموالِكُم محصنين﴾ (سورة النساء ـ ٢٤) فانّ تقييد الحلّ باحصان مع الجهل به أوجب الاجمال فيما أُحِلّ؛ وقوله تعالى: ﴿أحلّت لَكُم بهيمَةُ الأنعام إلاّ مايتلىٰ عليكم﴾ (سورة المائدة ـ ١)

إذا عرفت هذا، فههنا فوائد:

الأولىٰ: ذهب السيّدالمرتضى ـ رضى اللّه عنه ـ وجماعة من العامّة إلى أنّ آية السّرقة، وهى قوله تعالى: «والسّارق والسّارقة، فاقطعوا أيديهما»، مجملة باعتبار اليد، وقيل: باعتبار القطع أيضا. والأكثرون على خلاف ذلك وهو الأظهر.

لنا: أنّ المتبادر من لفظ «اليد» عند الإطلاق، هو جملة العضو إلى المنكب؛

---

(١) قوله: كالعين والقرء،

تكرار المثال لان الثاني من قبيل المشترك بين الاضداد بخلاف الاول فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح، اول الاية وان طلقتمو هن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي الاية فيحتمل الذي بيده عقدة النكاح الزوج ويكون عفوه عما يعود اليه من نصف المهر بالطلاق قبل الدخول فيسوق المهر اليها كلاً ويحتمل الولي أي ولي الزوجة ويكون عفوه عن النصف الباقي فتبرأ الزوج عن المهر كله.

(٢) قوله: نحو ضرب زيد عمروا،

و منه مانقل انه سئل أحد العلماء عن علي عليه السلام وأبي بكر ايهما خليفة الرسول صلى الله عليه وآله فقال من كان بنته في بيته ومنه قول عقيل امرني معاوية ان العن علياً عليه السلام ألا فالعنوه.

فيكون حقيقة فيه، وظاهرا منه حال الاستعمال فلاإجمال. ويتبادر أيضاً من لفظ «القطع» إبانة الشيء عمّا كان متّصلاً به، وهو ظاهر فيه. فأين الاجمال؟

احتجّ السّيد «أنّ اليد يقع على العضو بكماله وعلى أبعاضه وإن كان لها أسماء تخصّها؛ فيقولون: غوّصت يدي في الماء إلى الأشاجع، وإلى الزّند، وإلى المرفق، وإلى المنكب. وأعطيتُه كذا بيدي وإنّما أعطيٰ بأنامله. وكذلك كتبت بيدي، وإنّما كتب بأصابعه. قال: وليس يجري قولنا: «يد» مجرى قولنا: «إنسان» ـ كما ظنّه قوم ـ لأنّ الانسان يقع على جملة يختصّ كلّ بعض منها باسم، من غير أن يقع «إنسان» على أبعاضها، كما يقع اسم «يد» على كلّ بعض من هذا العضو»[1] (الذريعة ص٣٥٠)

واحتجّ معتبرالقطع أيضاً مع ذلك: بأنّ «القطع» يطلق على الإبانة، وعلى الجرح. يقال لمن جرح يده بالسكّين: «قطع يده» فحصل الاجمال.

والجواب عن الأوّل أنّ الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز. ولفظ «اليد» وإن كان مستعملاً في الكلّ، إلاّ أنّ فهم ماعداالجملة منه موقوف على ضميمة القرينة. وذلك آية كونه مجازاً فيه. والفرق الذي ادّعاه بين لفظ «اليد» ولفظ «الإنسان» غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقّف ماسواها على القرينة، وإن كان استعمال «اليد» في الأبعاض متعارفاً، دون الإنسان، فانّ ذلك بمجرّده لايقتضي الاجمال، بل لابّد من كونه ظاهراً في الكلّ بحيث لايسبق أحدهما بخصوصه إلى الفهم، والواقع خلافه.

(١) قوله: اسم يد على كل بعض من هذا العضو،

ظاهرة كل بعض حتى الاصبع والظاهرانه لم يذهب اليه احد وكان المراد الابعاض المخصوصة المذكورة ولعل المراد الاطلاق بالاشتراك اللفظي اذالاشتراك المعنوى لايوجب الاجمال الاان يكون المراد الفرد المعين.

وعن الأخير بمثله، فانّا قد بيّنا أنّ القطع ظاهر فى الابانة.

الثانية: عدّ جماعة فى المجمل، نحو قوله صلّى اللّه عليه وآله «لاصلاة إلاّ بطَهُور»، و«لاصَلاةَ إلاّ بفاتِحَةِ الكتاب» و «لاصيامَ لمن لايبيّت الصيام من اللّيل» و «لانكاحَ إلاّ بوليّ»، ممّا ينفيه الفعل ظاهراً مطلقاً.

وقيل: إن كان الفعل المنفيّ شرعيّاً، كما في الأمثلة المذكورة، أو لغويّاً ذا حكم واحد. فلاإجمال؛ وإن كان لغويّاً له أكثر من حكم فهو مجمل.

والحقّ: أنّه لاإجمال مطلقاً، [1] وفاقاً للإكثر. لنا: أنّه: إن ثبت كونه حقيقة شرعيّة فى الصحيح من هذه الأفعال، كان معناه «لاصَلاةَ صحيحة»«لاصيام صحيحاً». ونفي المسمّى حينئذ ممكن، باعتبار فوات الشرط أو الجزء.

وقداخبر الشارع به، فتعيّن للارادة، فلاإجمال؛ و إن لم يثبت له حقيقة شرعية[2] كما هو الظاهر وقد مرّ. فان ثبت له حقيقة عرفيّة [3] وهو أنّ مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى، نحو «لاعلمَ إلاّ مانفع» و «لاكلامَ إلاّ ماأفاد» و «لاطاعةَ إلاّ للّه» كان متعيّنا أيضاً، ولاإجمال، ولو فرض انتفاؤه أيضاً.

---

(١) قوله: مطلقاً

أي سواء كان شرعياً اَولا وسواء كان لغوياذا حكم واحدام لا.

(٢) قوله: وان لم يثبت له حقيقة شرعية،

ظاهر العبارة ان مراده انه لم يثبت لـلفظ الصلوة وامثاله حقيقة شرعية مطلقاً فان ذلك قد مر لانه ليست حقيقة شرعية في الصحيح ولايخفى ان المناسب للمقام هذا كما هو مقتضي المقابلة للشق الاول فهو اعم من ان لايكون له حقيقة شرعية اصلاّويكون لكن اعم من الصحيح والفاسد فتأمل.

(٣) قوله: فان ثبت له حقيقة عرفية، أي لهذا الكلام كما يظهر من تتمة الكلام لاللفظ الصلوة وامثاله ولايخفى مافى العبارة من فوات المقابلة اذ المراد في الشق الاول أي يكون للفظ الصلوة حقيقة شرعية الا ان يكون المراد في الشق الاول ايضاً كون هذا الكلام له حقيقة شرعية لكنه بعيد فتأمل.

فالظاهر أنّه يحمل على نفي الصحة دون الكمال، لأنّ مالا يصحّ كالعدم في عدم الجدوى بخلاف مالا يكمل. فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعذّرة، وكان ظاهراً فيه فلاإجمال.

لايقال: هذا إثبات اللغة بالترجيح، وهو باطل.

لإنّا نقول: ليس هو منه، وإنّما هو ترجيح أحد المجازات بكثرة التعارف.[1] ولذلك يقال: هو كالعدم، إذا كان بلا منفعة.

احتجّ الأوّلون: بأن العرف في مثله مختلف؛ فيفهم منه نفي الصّحة تارة، ونفي الكمال أخرى. فكان متردّداً بينهما ولزم الاجمال.

والجواب: أنّ اختلاف العرف والفهم إن كان، فانّما هو باعتبار اختلافهم فى أنّه ظاهر في الصّحة أو في الكمال. فكلّ صاحب مذهب يحمله على ماهو الظاهر فيه عنده؛ لاأنّه متردّد بينهما، فهو ظاهر عندهما، لامجمل. إلاّانه ظاهر عند كلّ في شيء، ولو تنزّلنا إلى تسليم تردّده بينهما، فكونه على السواء ممنوع، بل نفي الصّحة راجح، لما ذكرنا من أقربيّته إلى نفي الذات.

حجّة المفصّل: أنّ انتفاء الفعل الشرعيّ ممكن بفوات شرطه أو جزئه.

---

(١) قوله: بكثرة التعارف،

هذا يشعربان المرجح تعارف هذا المجاز وتبادره وعبارته سابقا يدل على ان **المرجح** كونه اقرب المجازله

ويمكن ان يقال انه عبرهيهنا بلازم ماذكر سابقا فان التعارف والتبادر لازم لذلك القرب والمراد بالتبادر والتعارف بين المجازات بعد وجود القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة فلاينا في انتفاء كونه حقيقة عرفية كما هوالمفروض في هذا الشق لكن في عدم كون لاعلم الامانفع وامثاله من هذا الشق تامل لايخفى ويظهر مما ذكرنا احتمال آخر بعد انتفاء الحقيقة العرفية لااجمال فيه ايضاً هو تعارف احد المجازات اعنى نفى الصحة بحيث لايكون تبادرهوتعارفه من حيث كونه اقرب المجازات وحينئذ يُخدَشُ احتمال الاجمال لو تعارض تبادر مجاز وتعرفه مع اقربيته مجاز آخر وان كان الفرض بعيد فتأمل.

فيجرى النفي فيـه على ظاهره ولايكون هناك إجمال. وكذا مع اتّحاد حكم اللغوىّ. فـانّه يجـب صـرف النفي إليـه وهو ظاهـر. وأمّا إذا كـان له حكمـان: الفضيلة والإجزاءُ، فليس أحدُهما أولىٰ من الآخر، فيحصل الاجمال.

والجواب: ظاهر ممّا قدّمناه، فلا نعيده.

الثالثة: أكثر الناس على أنّه لاإجمال في التـحريم المضاف إلى الأعيان، نحو قوله تعالى: ﴿**حُرّمت عليكم اُمّهاتُكم**﴾ (سورة النساء ـ ٢٣) وخالف فيه البعض.

والحق الأوّل. لنا: أنّ من استـقـر كـلام العـرب علم أنّ مـرادهم في مـثله: حيث يطلقونه إنّما هو تحريم الفعل[1] المقصود من ذلك، كالأكل في المأكول، والشـرب في المشـروب، والـلبس في الملبـوس، والوطي فـي الموطوء. فـاذا قـيل: «حُرّم عليكم لحَم الخنزير، أو الخمر، أو الحرير، أو الأمهات» فهم ذلك سابقاً إلى الفهم عرفاً، فهو متّضح الدلالة، فلاإجمال.

احتج المخالف بان تحريم العين غيرمعقول فلابد من اضمار فعل يصح متعلقاً له والافعال كثـيرة ولايمكن اضمار الجميع لان ما يقـدّر لضرورة يقدّر بقدرها فتـعين اضـمار البعض ولادليـل على خصوصـية شيٌ منهـا فدلالته علـى البعض المراد غير واضحة وهومعنى الاجمال.

والجواب: المنع من عـدم وضـوح الدلالة علـى ذلك البـعض، لما عـرفت من دلالة العُرف على إرادة المقصود من مثله.

---

(١) قوله: انما هو تحريم الفعل،

هذا اذاكان المقصودمنـه في العرف بعض الافعال اما اذا كان المقصـود افعالا كثيرة فـيحتمل الاجمال والظاهر تقدير الجميع الامع امتناع الخلو فـالاجمال اقوى هذا في التحريم وكذا ان تعليق الوجوب بالاعيان لو تساوى الضدان او الاضداد في كونها مقصوداً فا لظاهر الاجمال ايضاً وانكان الفرض بعيد فتأمل.

(٣)
أصل

المبيَّن نقيض المُجمل، فهو متّضح الدلالة، سواء كان بنفسه، نحو: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ أو بواسطة الغير. ويُسمّى ذلك الغير مبيّناً، وينقسم كالمجمل[1] إلى مايكون قولاً مفرداً، او مركّباً، وإلى مايكون فعلاً على الأصحّ. ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لايُعبأبه.

فالقول من الله سبحانه، ومن الرسول ﷺ. وهو كثير، كقوله تعالى: ﴿صَفْراءُ فاقِعٌ لَونُها﴾ (سورة البقرة ـ ٦٩) الى آخر الآيات، فانّه بيان لقوله سبحانه: ﴿إنَّ الله يَأمُرُكُم أنْ تَذْبَحوا بَقَرة﴾ (سورة البقرة ٦٧) في أظهر الوجهين، وكقوله ﷺ: «فيما سقتِ السّماءُ العُشرُ»، فانّه بيان لمقدار الزكاة المأمور باتيانها.

والفعل من الرسول، ﷺ، كصلاته، فانّها بيان لقوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾؛ وكحجّه، فانّه بيان لقوله تعالى: ﴿ولله عَلى الناسِ حجّ البيت﴾ (سورة آل عمران ـ ٩٧)

---

(١) قوله: وينقسم كالمجمل الخ،

المعهود في كتب الاصول هذاتقسيم المبين المفعول الى المذكورات كما يظهرمن التشبيه بالمجمل ومصرح به في شرح المختصر حيث قال وكما انقسم المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابلة المبين قد يكون في مفرد ومركب وقد يكون في فعل انتهى ولايخفى ان مقابل المجمل هوالمبين بصيغة المفعول لاالفاعل فان كان مقصود المصنف ايضا ذلك كماهو المشهور ويشعربه قوله كالمجمل فقوله على الاصح ولبعض الناس خلاف في الفعل المنظورفيه اذ لاخلاف في كون الفعل مبيّناً بصيغة المفعول كما يظهر من كتب الاصول وانما الخلاف في كونه مبنيا بصيغة الفاعل وان كان مراده تقسيم المبين بصيغة الفاعل وهو المعروف بالبيان على مايشعربه عباراته الآتية. فمع عدم ملائمة التشبيه بالمجمل لم ينقل بيان مفرد ولم يذكره احد فتأمل.

ويُعلم كون الفعل بياناً تارة بالضرورة من قصده، وأُخرى بنصّه. كقوله ﷺ: «صلّوا[١] كما رأيتموني أُصلي» و«خُذوا عنّي مناسككم» وحيناً بالدليل العقليّ، كما لو ذكر مجملاً وقت الحاجة إلى العمل به، ثمّ فعل فعلاً يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره، فانّه يعلم أنّ ذلك الفعل هو البيان، وإلاّ لَزِم تأخيرُه عن وقت الحاجة.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّه لاخلافَ بين أهل العدل في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. وأمّا تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فأجازه قوم مطلقاً، ومنعه آخرون مطلقاً، وفصّل المرتضى - رضى اللّه عنه - فقال: «الذى نذهب إليه أنّ المجمل من الخطاب يجوز تأخير بيانه إلى وقت الحاجة. والعموم لوكان على اصل اللّغة في أنّ الظاهر محتمل لجاز[٢] أيضاً تأخير بيانه، لأنّه في حكم المجمل؛ وإذا انتقل بعُرف الشرع إلى وجوب الاستغراق بظاهره، فلايجوز تأخير بيانه» (الذريعة ص٣٦٣)

---

(١) قوله: واخرى بنصه كقوله صلوا الخ،

اشارة الى رد ماقيل ان البيان بقوله صلوا كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى منا سككم صدور قول آخر لابالفعل بان البيان بالفعل وذلك دليل على كون الفعل بياناًلاانه هوالبيان

اقول: وعلى تقدير التسليم ففعله عليه السلام بيان لهذين القولين اعنى صلوا كما رأيتمونى اصلى وخذوا عنى منا سككم بدون صدور قول آخر بعد ذلك فثبت كون الفعل بياناً مستقلاً في بعض الموارد وهذا كاف في المدعى الجزئية فتأمّل.

(٢) قوله: في ان الظاهر محتمل الخ،

أي كان ظاهره من الاستغراق محتملاً مثل احتمال الخصوص من غير تعيين العمل بالاستغراق فيكون مجملاً في العموم والخصوص وحينئذ فاستعمال لفظ الظاهر في العموم امّا بناء على ظهوره بزعم بعض او المراد منه ظاهر النظر وبادى الرأى ثم لايخفى ان كلامه مشعربان في اصل اللغة كذلك وليس ظاهراًفى الاستغراق في اللغة وهو محل التامل

وحكى العلاّمة في النهاية عن بعض العامّة بعد نقله الأقوال التي ذكرناها وغيرها: قولاً آخر هو: جواز تأخير بيان ماليس له ظاهر كالمجمل. وأمّا ماله ظاهرٌ وقد استعمل في غيره كالعامّ والمطلق والمنسوخ، فيجوز تأخير بيانه التفصيلي لاالإجماليّ، بأن يقول وقت الخطاب: «هذا العامّ مخصوص» و «هذا المطلق مقيّد» و «هذا الحكم سينسخ». وقال: إنّه الحق.

ولايكاد يظهر بينه وبين قول السيّد بعد إمعان النظر فرق، إلاّ في جهة النسخ. فانّ السيّد لم يتعرّض له في أصل البحث، وإنّما ذكر في أثناء الاحتجاج: أنّ الاجماع من الكلّ واقع على أنّه تعالى يحسن منه تأخير بيان مدّة الفعل المأمور به، والوقت الذى ينسخ فيه عن وقت الخطاب وإن كان مراداً بالخطاب.

والعجب بعد هذا: من رغبة العلاّمة رحمه اللّه عن قول السيّد وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به، مع مافيه من البُعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تأخير الناسخ، حتّى أنّه في مباحث النسخ عَدَّه شرطاً من غير توقّف ولااستشكال، وجعله كغيره وجهاً للفرق بين التخصيص والنسخ.

وأمّا مايوهمه ظاهر عبارة السيّد ـ من تخصيصه المنع من جواز التأخير بالعامّ، وعدم تعرّضه للمراد من البيان: أهو التفصيليّ أو غيره؛ بحيث يُعدّان وجهين في المخالفة لذلك القول؛ إذ عَمَّمَ فيه المنع لكلّ ماله ظاهر أريد منه خلافه، واكتفى بالبيان الإجماليّ ـ فمدفوع: بأنّ كلام السيّد في الاحتجاج يُعرب[1]

(١) قوله: في الاحتجاج يعرب الخ،
انه من الاعراب بمعنى الايضاح والاظهار

عن الموافقة في كلا الوجهين. وستراه. وكأنّ العلاّمة ـ رحمه اللّه ـ لم يُعط الحجّة حقّ النظر وإلاّ لتبيّن له الحال. هذا.

والذى يقوى ٰفي نفسى هو القول الأوّل.(١) لنا: أنّالا نتصوّر مانعاً من التأخير سوى ماتخيّله الخصم من قبح الخطاب معه، على ماستسمعه وسنبيّن ضعفه، ولايمتنع عندالعقل فرض مصلحة فيه يحسنُ لأجلها، كعزم المكلّف وتوطين نفسه على الفعل إلى وقت الحاجة؛ فانّ العزم ومايلحقه طاعة يترتّب الثواب عليها. وفيه مع ذلك تسهيلٌ للفعل المأمور به.

حجّة المانعين على عدم جواز تأخير بيان المجمل: أنّه لوجاز، لجاز خطاب العربيّ بالزنجيّة من غير أن يبيّن له في الحال؛ والجامع كون السامع لايعرف المراد فيهما.

والجواب: منع الملازمة وإبداء الفرق بأنّ العربىّ لايفهم من الزنجيّة شيئاً، بخلاف المخاطب باللفظ المجمل. فانّه يعلم أنّ المراد أحدُ مدلولاته، فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك، إذا بيّن له.

وإمّا حجّتهم على منع تأخير بيان غير المجمل أيضاً فتعلم من حجّة المفصّل، وكذا الجواب.

احتجّ المرتضى ـ رضي اللّه عنه ـ على جواز تأخير بيان المجمل بنحو ماذكرناه وهو أنّه لايمتنع أن يفرض فيه مصلحة دينيّة يحسن لأجلها. قال: «وليس لهم أن يقولوا: ههنا وجه قبح، وهو الخطاب بما لايفهم المخاطب معناه؛ فانّ هذه الدعوىٰ منهم غير صحيحة، لأنّا نعلم ضرورة: أنّه يحسن من الملك

---

(١) قوله: هوالقول الخ،

أي جواز تأخير بيان عن وقت الخطاب مطلقا في المجمل والظاهر اجمالا وتفصيلاً.

أن يدعو بعض عُمّاله، فيقول: «قد وَلَّيتُك البَلَدَ الفُلانيّ وَعوَّلتُ على كفايَتك فاخرُج إليه في غد، أو في وقت بعينه، وأنا أكتُبُ لك تذكرة بتفصيل ماتعملُه وتَأتيه وتَذَرُه، أسلِّمُها إليك عند توديعك، أو أُنفذُها إليك عند استقرارك في عملك. وأيضاً، فتأخير العلم بتفصيل صفات الفعل، ليس بأكثر من تأخير إقدار المكلّف على الفعل. ولاخلاف فى انه لايجب ان يكون فى حال الخطاب قادراً ولاعلى سائر وجوه التمكّن. فكذلك العلم بصفة الفعل» (الذريعة ج١ ص٣٦٣) هذا ملخّص كلامه فى الاحتجاج للشقّ الأوّل من مذهبه. وهو جيّد واضح لانزاع فيه.

واحتج على الثانى ـ أعني: منع تأخير بيان العامّ المخصوص ـ [1]بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ العامّ لفظ موضوع للحقيقة.[2] ولايجوز أن يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لايريدها، من غير أن يدلّ في حال خطابه أنّه متجوّز باللفظ. ولاإشكال في قبح ذلك، والعلّة في قبحه: أنّه خطاب اريد به غير ماوضع له من غير دلالة.

قال: والذي يدّل على ذلك أنّه لايحسن أن يقول الحكيم منّا لغيره: «افعل كَذا» وهو يُريد التهديد والوعيد؛[3] أو «اقتلْ زيداً» وهو يُريد: اضربه الضرب

(١) قوله: منع تأخير البيان العام المخصوص الخ،

فما لم يرد معه مخصص يكون المراد منه في الواقع العموم على هذا المذهب.

(٢) قوله: الاول ان العام لفظ موضوع للحقيقة الخ،

بناء على انتقاله في عرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره كما هو محل خلافه على ماذكر سابقاً.

(٣) قوله: والوعيد الخ،

اوغير هما من المعانى المجازية للفظ افعل.

الشديد، الذي جرت العادة أن يسمّى ٬ قتلاً، مجازاً؛ ولأن يقول «رأيت حماراً»، وهو يريد رجلاً بليداً، من غير دلالة تدّل على ذلك. وبهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها؛ لأنّ الحقيقة تستعمل بلا دليل، والمجاز لابدّ له من دليل. وليس تأخير بيان المجمل جارياً هذا المجرى٬، لأنّ المخاطب بالمجمل لايريد به إلاّ ماهو حقيقة فيه، ولم يعدل به عما وُضع له. ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿**خُذ من أموالِهم صَدَقَة**﴾ (سورة التوبة ١٠٣) ، أراد به قدراً مخصوصاً؛فلم يرد من اللفظ إلاّ ماهو اللفظ بحقيقة موضوع له. وكذلك إذا قال: «لَهُ عندي شيء»، فإنّما استعمل اللفظ الموضوع في اللّغة للاجمال فيما وضعوه له. وليس كذلك مستعمل لفظ العموم، وهو يُريد الخصوص؛ لأنّه أراد باللفظ مالم يوضع له، ولم يدلّ عليه دليل.

الثاني: أنّ جواز[1] التاخير يقتضي أن يكون المخاطب قد دلّ على الشيء بخلاف ماهو به، لأنّ لفظ العموم مع تجرّده يقتضي الاستغراق. فاذا خاطب به مطلقاً لايخلو من أن يكون دلّ به على الخصوص وذلك يقتضى كونه دالاً بما لادلة فيه او يكون قد دل به على العموم، فقد دلّ على خلاف مراده، لأنّ مراده الخصوص، فكيف يدلّ عليه بلفظ العموم؟

فان قيل: إنّما يستقرّ كونه دالاً، عند الحاجة إلى الفعل.

---

(١) قوله: الدليل الثانى ان جواز الخ،

الفرق بين هذا والدليل الاول ان مناط الاول انه يقبح من الحكيم عدم الدلالة على ماهو مراد من الخطاب و عدم نصب دليل عليه مع مرجوحية فهمه من الخطاب ومناط هذا الدليل انه يلزم من ان المخاطب أي المتكلم ارتكب وقصد دلالة على شئ على وجه غير صحيح لانه ان قصد بلفظ العموم الدلالة على الخصوص فقد قصد من اللفظ ما لايتاتى منه افادته وهذا قصد للدلالة على وجه غير صحيح وان قصد الدلالة على العموم فقد قصد الدلالة على شئ لايريده وهو ايضاً غير صحيح.

قلنا: حضور زمان الحاجة ليس بمؤثّر في دلالة اللفظ؛ فان دلّ اللفظ على العموم[١] فيه فانّما يدلّ بشيء يرجع إليه، وذلك قائم قبل وقت الحاجة. على أن وقت الحاجة إنّما يُعتبر في القول الذي يتضمّن تكليفاً. فأمّا مالا يتعلّق بالتكليف من الأخبار وضروب الكلام، فيجب أن يجوز تأخير بيان المجاز فيه[٢] عن وقت الخطاب إلى غيره من مستقبل الأوقات. هذا يؤدّي إلى سقوط الاستفادة[٣] من الكلام.

الثالث: أنّ الخطاب وضع للافادة. ومن سمع لفظ العموم ـ مع تجويزه أن يكون[٤] مخصوصاً ويبيّن له فى المستقبل ـ لايستفيد فى هذه[٥] الحالة به

(١) قوله: فان دل اللفظ على العموم الخ،
أي بعد ان سلم دلالة اللفظ على العموم كما هو المفروض في محل النزاع فانما يكون دلالته عليه بشئ يرجع الى اللفظ بمجرده ولادخل لحضور وقت الحاجة وغيره في تلك الدلالة.

(٢) قوله: فيجب ان يجوز تأخير بيان المجاز
أي فيلزم على ماذكرتم من جواز تأخير البيان مطلقاً حتى في الاخبار وهذا بناء على ان من قال بجوازالتأخيرمطلقاً قائل به في الاخبار لكن قال به في التكليفات الى وقت الحاجة وفي الاخبار الى مستقبل الاوقات.

(٣) قوله: وهذا يؤدى الى سقوط الاستفادة
فيه نظر لانه ان اراد سقوط الاستفادة من الكلام دائماً فممنوع اذ ربما يحصل الافادة ويستقرّ في مستقبل الاوقات كما في وقت الحاجة في التكليفات وان اراد سقوطها الى ذلك الوقت فلا فرق بين التكليفات والاخبار في هذا الزمان فان جاز جاز في كليهماوالافلا.

(٤) قوله: مع تجويزه ان يكون،
أي كماهو مذهب من قال بجواز تأخير البيان في العام ومقصود المستدل ان دل على مذهبكم يحتمل هذا الاحتمال في جميع العمومات قبل حضور وقت العمل حتى في العام الذى يكون المراد منه العموم في الواقع ولايعقبه مبين التخصيص في وقت الحاجة.

(٥) قوله: لايستفيد في هذه،
أي انما يلزم ذلك على من جوز ان المراد المخصوص مع تأخير البيان واما علينا فلا يلزم ذلك لا نانقول ان مالم يرد معه مخصص يكون المراد منه العموم

شيئاً، ويكون وجوده كعدمه[1].

فان قيل: يعتقد عمومه بشرط أن لايخصّ.

قلنا: ماالفرق بين قولك، وبين قول من يقول: يجب أن يعتقد خصوصه إلى أن يدلّ في المستقبل على ذلك؟ لأنّ اعتقاده للعموم مشروط، وكذلك اعتقاده للخصوص. وليس بعد هذا إلاّ أن يقال: يعتقد أنّه على أحد الأمرين، إمّا بالعموم أو الخصوص وينتظر وقت الحاجة، فإمّا أن يترك على حاله فيعتقد العموم، أو يدلّ على الخصوص فيعمل عليه. وهذا هو نصّ قول أصحاب الوقف في العموم. قد صار إليه من يذهب إلى أنّ لفظ العموم مستغرق بظاهره على أقبح الوجوه.

هذا جملة مااحتجّ به على هذه الدعوى مبالغاً في تقريبه. نقلناه بعين الفاظه غالباً، حفظاً لما رامه من زيادة التقريب.

والجواب: أمّا عن الأوّل، فبالنقض بالنسخ أوّلاً. وتقريرهُ، أنّ من شرط المنسوخ ـ كما اعترف به ـ أن لايكون موقّتاً بغاية تقتضي ارتفاعه حتّى أنّه عُدّ من الموقّت[2] ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة، ويحتاج في تفصيلها إلى دليل سمعيّ، نحو قوله: «دوموا على هذا الفعل إلى أن أنسَخَهُ عنكم». وحينئذ فلابدّ من كون اللفظ المنسوخ ظاهراً في الدوام والاستمرار، وبعد فرض نسخه

---

(١) قوله: ويكون وجوده كعدمه،

لايخفى ورود هذا في المجمل مع انه قائل بجوازه فيه وكان مراده الالزام أي مع انكم تقولون باستفادة العموم من الالفاظ العموم قبل ورودالمبين المخصص على اقبح الوجوه من حيث انه قول منهم به مع الاعتراف ببطلانه بخلاف القول بالوقف من اصحاب الوقف فانهم يدعون صحته ويقولون به.

(٢) قوله: من الموقت الخ

لامن المنسوخ.

يعلم أنّ المراد خلاف ذلك الظاهر. فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد.

ومن هنا التجأ بعضُ أصحاب هذا القول إلى طرد المنع في النسخ أيضاً ـ كما حكيناه عن العلاّمة ـ فأوجب اقتران بيانه الاجماليّ بالمنسوخ فراراً من هذا المحذور.

لكنّ السيّد ادّعى الاجماع على خلاف هذه المقالة، كما مرّت إليه الاشارة، وجَعَله وجهاً للردّ على من منع تأخير بيان المجمل، فقال: قد أجمعنا على أنّه تعالى يحسن منه تأخير بيان مدّة الفعل المأمور به، والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب، وإن كان مراداً بالخطاب، لأنّه إذا قال:«صَلّوا» وأراد بذلك غاية معيّنة، فالانتهاءُ إليها من غير تجاوز لها مرادٌ في حال الخطاب، وهو من فوائده ومراد المخاطب به.

وهذا هو نصّ مذهب القائلين بجواز تأخير بيان المُجمل. ولم يجر ذلك، عند أحد، مجرى خطاب العربيّ بالزنجيّة.

فان قالوا: ليس يجب أن يبيّن في حال الخطاب كلّ مرادبالخطاب.

قلنا: أصبتم؛ فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك:

فان قالوا: لاحاجة إلى بيان مدّة النسخ وغاية العبادة؛ لأنّ ذلك بيان لما لايجب أن يفعله. وإنّما يحتاج في هذه الحال إلى بيان صفة مايجب أن يفعله.

قلنا: هذا هدم لكلّ ماتعتمدون عليه في تقبيحكم تأخير البيان، لانّكم توجبون البيان لشيء يرجع إلى الخطاب، لا لامر يرجع إلى إزاحة علّة المكلّف في الفعل؛ فان كنتم إنّما تمنعون من تأخير البيان، لأمر يرجع إلى إزاحة العلّة

والتمكن من الفعل، فانتم تجيزون[١] أن يكون المكلّفَ في حال الخطاب غير قادر، ولامتمكّن بالآلات. وذلك أبلغ في رفع التمكين من فقد العلم بصفة الفعل.

وإن كان امتناعكم لأمر يرجع إلى وجوب حُسن الخطاب وإلى أنّ المخاطب لابدّ أن يكون له طريق إلى العلم بجميع فوائده، فهذا ينتقض بمدّة الفعل وغايته، لأنّها من جملة المراد. وقد أجزتم تأخير بيانها، وقلتم بنظير قول من يجوّز تأخير بيان المجمل؛ لأنّه يذهب إلى أنّه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض، وقد أجزتم مثله. فالرجوع إلى إزاحة العلّةنقض منكم لهذا الاعتبار كلّه» (الذريعة ج١ ص٣٧٤)

هذه عبارته بعينها. وإنّما نقلناها بطولها لتضمّنها تحقيق المقام له وعليه.

فنحن نعيد عليه ههنا كلامه وننقض استدلاله بعين مانقض به دليل خصمه غير محتاجين إلى تثنية التقرير؛ فإنّ مواضع الامتياز ـ على نزارتها ـ لايكاد يخفى على المتامّل طريق تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محلّ النزاع.

وأمّا ثانياً، فبالحلّ. وتحقيقه أنّه لاريب في افتقار استعمال اللفظ فى غير المعنى الموضوع له إلى القرينة، وأنّ ذلك هو المائزين بين الحقيقة والمجاز وكذا لاريب في منع تأخير القرينة عن وقت الحاجة. وأمّا تأخيرها عن وقت التكلّم إلى وقت الحاجة، فلم ينقل على المنع منه مطلقاً من جهة الوضع دليلٌ. وما

---

(١) قوله: فانتم تجيزون الخ

أي فكيف انتم تجيزون ان يكون المكلف الخ

فالجزاء مقدروهذاتعليل لجزاء المقدر والتقدير انه ان كنتم انما تمنعون لامريرجع الى ازالة العلة وحصول التمكن من الفعل فلا يصح ذلك منكم لانه انتم تجيزون ان يكون المكلف في حال غير قادر.

يتخيّل ـ من استلزامه الإغراء بالجهل فيكون قبيحاً عقلاً ـ مدفوع بأنّ الإغراء إنّما يحصُل حيث ينتفي[١] احتمال التجوّز. وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التأخير مطلقاً وقد فرضنا عدمه[٢].

وقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، معناه: أنّ اللفظ مع فوات وقت القرينة[٣] وتجرّده عنها يحمل على الحقيقة لامطلقاً، يدلّك على هذا أنّه لانزاع في جواز تأخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لايخرج الكلام عن كونه واحداً عرفاً. ومنه تعقّب الجُمَل المتّعدّدة المتعاطفة بالاستثناء؛ ونحوه إذا أقام المتكلّم القرينة على إرادة العود إلى الكلّ كما مرّ تحقيقه. ولو كان مجرّد النطق باللفظ يقتضي صرفه إلى الحقيقة لم يجز ذلك، لاستلزامه المحذور الذي يظنّ في موضع النزاع، أعني: الإغراء بالجهل آناًمّا. على أنّهم قد حكموا بجواز إسماع العامّ المخصوص بأدلّة العقل وإن لم يعلم السامع أنّ العقل يدلّ على تخصيصه، ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن أحد.

وجوّز أكثر المحقّقين، كالسيّد، والمحقّق، والعلاّمة، وغيرهم من محقّقي

---

(١) قوله: حيث ينتفى الخ،
لايخفى ان احتمال التجوز احتمالاً مرجوحاً لايدفع الاغراء بناء على ظاهرالكلام اذالاصل عدم المخصص ومنع ظهوره مكابرة وان جوز تأخير البيان و ورود المخصص اذالاصل عدم حدوث الحادثة وماذكر من ان قولهم ان الاصل الحقيقة مخصوص بوقت الحاجة فمما لم يقل به احد نعم يمكن ان يقال انه لافساد في هذا الاغراء بجواز حصول مصلحة فيها لكن يشكل حينئذالفرق بين التخصيص والنسخ وسيأتى لهذا زيادة تفصيل.

(٢) قوله: وقد فرضنا عدمه الخ،
هذا غيرمستقيم ان اراد الانتفاء ظناً بل يحصل الظن بعدم وجدان المخصص بعد الفراغ من الكلام والتفحص له والاصل عدمه .

(٣) قوله: وقت القرينة،
وهوالحاجة بزعمه.

العامة: إسماع العامّ المخصوص بالدليل السمعيّ من دون إسماع المخصّص.

مع أنّ ماذكرنا من التوجيه للمنع هنا، لوتمّ لاقتضى المنع هناك أيضاً؛ لأنّ السامع للعامّ مجرّداً عن القرينة حينئذٍ يحمله على الحقيقة ـ كما ظنّ ـ وليست مرادة، فيكون إغراء بالجهل.

فان أجابوا: بأنّه لايجوز الحمل على الحقيقة إلاّ بعد التفحّص عن المخصّص الذي هو قرينة التجوّز، وبعد فرض وجودها لابدّ أن يعثر عليها فيحكم حينئذٍ بمقتضاها.

قلنا: فى موضع النزاع[1] إنّه لايجوز الحمل على شيء حتّى يحضر وقت الحاجة. وعند ذلك توجد القرينة فيطّلع المكلّف عليها ويعمل بما تقتضيه.

والعجب من السيّد ـ رحمه اللّه ـ انّه تكلّم على المانعين من تأخير بيان المجمل بمثل هذا، ولم يتنبّه لورود نظيره عليه، حيث قال:

«ومن قويّ مايلزمونه أنّه يقال لهم: إذا جوّزتم أن يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الأصول، ويكلّف المخاطب بالرجوع إلى الأصول ليعرف المراد؛ فماالذي يجب أن يعتقد هذا المخاطب إلى أن يعرف من الاصول المراد.

فان قالوا: يتوقّف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد فى الجملة أنّه يمتثل بمابيّن له.

قلنا: إيّ فرق بين هذا القول وبين قول من جوّز تأخير البيان؟

(١) قوله: قلنا يمكن في الفرق بان موضع النزاع ان يقال،

يعنى كمالايجوز حمل العام على الحقيقة الابعد التفحص كذلك لايجوز حمل مانحن فيه على الحقيقة الابعد وقت الحاجة والافما الفرق بينهما قلنا في موضع النزاع يمكن الفرق بان في موضع النزاع وان جوز ايضا المخصص بناء على شيوع التخصيص لكن بعد التفحص لمّا لم يطلع على المخصص لعدم وجوده يلزم اغرائه الى العموم حينئذ بخلاف ما اذا وجد المخصص فى الواقع و لم يسم فانه بعد تجويزه و تفحصه يطلع عليه و الافلا يلزم اغرائه الى العموم حينئذ ايضاً وان كان لايلزم الاغراء اول الامر في الموضعين فتأمل فيه.

فاذا قالوا: الفرق بينهما أنّه إذا خوطب ـ وفي الاصول بيان ـ فهو متمكن من الرجوع إليها ومعرفة المراد. ولاكذلك إذا أخّر البيان فانّه لايكون متمكّناً.

قلنا: إذا كان البيان في الاصول، فلابدّ من زمان يرجع فيه إليها ليعلم المراد. وهو في هذا الزمان ـ قصيراً او طويلاً ـ مكلّف [١] بالفعل ومأمور باعتقاد وجوبه والعزم على أدائه على طريق الجملة، من غير تمكّن من معرفة المراد، وإنّما يصّح أن يعرف المراد بعد هذا الزمان. فقد عاد الأمر إلى أنّه مخاطب بمالايتمكّن في الحال من معرفة المراد به. وهذا هو قول من جوّز تأخير البيان. ولافرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره.

فان قالوا: هذا الزمان الذي أشرتم اليه لايمكن فيه معرفة[٢] المراد، فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لايمكن وقوع المعرفة فيه.

قلنا: ليس الأمر كذلك، لأنّ زمان مهلة النظر لابدّ منه ولايمكن أن يقع المعرفة الكسبيّة في أقصر منه. وليس كذلك إذا كان البيان في الرجوع إلى الاصول، لأنّه تعالى قادر على أن يقرن البيان إلى الخطاب، فلايحتاج إلى زمان الرجوع إلى تأمّل الاصول».

هذا كلامه. وليت شعرى! كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه، فيقال له: إذا جوّزت إسماع العامّ المخصوص من دون إسماع مخصّصه، لكنّه يكون موجوداً في الاصول والمخاطب به مكلّفاً بالرجوع إليها فما الّذي يجب أن

---

(١) قوله: او طويلا مكلف الخ،

أي تكليفاً غير تنجيزى اذا لغرض قبل وقت الحاجة.

(٢) قوله: لايمكن فيه وقوع المعرفة،

حاصله ان هذا الجهل ضروريّ و لازم يمتنع دفعه بخلاف الجهل في صورة تأخير البيان فانه يمكن دفعه بعدم التأخير.

يفهمُه المكلّف من العامّ قبل أن يعثر على المخصص في الاصول

فان قلت: يتوقّف على اعتقاد أحد الأمرين بعينه ويعتقد أنّه يمتثل العموم إن لم يظهر له المخصّص.

قلنا: ماالفرق بين هذا وبين ماقلناه من جواز تأخير البيان؟

فان قلت: الفرق بينهما وجود القرينة وتمكّنه من الرجوع إليها هناك، وانتفاء الامرين في موضع النزاع.

قلنا: القرينة وإن كانت موجودة، لكنّ العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه إليها. ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقةلم يردها المخاطب به من غير دلالة على أنّه متجوّز. وهو الذي نفيت الاشكال عن قبحه[١].

فان قلت: هذا الزمان مستثنى[٢] من البين، وإنما يستقبح الخلّو عن الدلالة فيما بعده.

قلنا فاقبل مثل ذلك[٣] في موضع النزاع، ويبقى الكلام، على ماادّعاه من

---

(١) قوله: وهو الذى نفيت الى آخره،

أي هذا الخطاب بلفظ له حقيقة وهوالذى حكمت بنفى الاشكال عن قبحه حيث قلت في اثناء تقرير الحجة الاولى انه لااشكال في قبح ذلك مع انه يلزم عليك التزامه حينئذ.

(٢) قوله: هذا الزمان مستثنى

كزمان النظر كما ذكرنا في كلام السيد من جانب المانعين

(٣) قوله: فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع،

لايخفى انه ليس على وفق نظائره السابقة فان ما اورده سابقاً قلب كلام السيد عليه حتى هذا السؤال فان ماذكره المصنف الى هيهنا بقوله فان قلت هذا الزمان مستثنى الخ نظير ماذكره السيد بقوله فان قالوا هذا الزمان الذى اشرتم اليه لايمكن فيه معرفة المراد الخ بخلاف هذا الجواب فانه ليس مثل ماذكره السيّد في جواب ذلك السؤال بل هومحل التأمل في نفسه اذالدعوى استثناء زمان الرجوع الى الاصول من حيث توهم ضرورته وجهاً بخلاف الزمان الكثير الذى وقع فيه تأخير البيان فان ذلك التوهم فيه ضعيف ولذا لم يجب به السيد

دلالة العرف على قبح تأخير القرينة عن حال الخطاب [١] مطلقاً مستشهداً بماذكره من الوجوه [٢] الثلاثة. فانّه يقال عليه لانُسلِّم دلالة العرف على القبح فى الكلّ [٣]. نعم هي في غير محلّ النزاع [٤] موجودة، ومجرّد الاشتراك [٥] في مفهوم التجوّز لايقتضي التسوية في جميع الأحكام [٦].

وأما الوجوه التي استشهد بها [٧] فلادلالة فيها، لأنّ وقت الحاجة في الوجه الأوّل [٨] ـ وهي الانزجار عن الفعل المهدّد عليه ـ مقارن للخطاب [٩]، فلابدّ

في كلامه فالاولى الجواب بمثل ما اجاب به السيد هناك من ان الامر ليس كذلك اذ لاوجه لاستثناء ذلك الزمان فانه تعالى قادر على ان يقترن البيان بالخطاب فلوقبح لم يجز تاخيره وهو جائز اتفاقاً.

(١) قوله: عن حال الخطاب مطلقا،
أي حتى في العام قبل الحاجة.

(٢) قوله: بما ذكره من الوجوه الخ،
أي التى ذكرها في اثناء تقرير الحجة الاولى وهى قبح قولنا افعل كذا مريداً للتهديد والوعيد وقبح قولنا اقتل زيداً مريدا ضرباً شديداً وقبح رأيت حماراً مريدا رجلاً بليداً من غير قرينة.

(٣) قوله: في الكل،
أي في كل المجازات.

(٤) قوله: في غيرمحل النزاع،
أي غيرالعام قبل وقت الحاجة.

(٥) قوله: ومجرد الاشتراك،
أي بين المجازات الثلثة المذكورة في محل النزاع.

(٦) قوله: لايقتضى التسوية،
حتى يلزم من قبح ترك القرينة في المجازات المذكورة قبحه في العام قبل وقت الحاجة.

(٧) قوله: استشهد بها،
أي المجازات الثلثة المذكورة.

(٨) قوله: في الوجه الاول،
وهو قول افعل تهديداً بلاقرينة

(٩) قوله: مقارن للخطاب،

من اقتـران البيان به. وأيضاً فـحقيقـة التهديد عرفـاً إنّما تحصل مع مقـارنة قرينة للّفظ فالقبح الناشي من تأخيـر القرينة حينئذٍ إنّما هو باعتبـار عدم تحقّق مسمّى التهديد المطلوب حصوله، لابمجرّد كونه تأخيراً.

والوجـه الثانى إن فـرض[1] وقت الحـاجة فـيـه متـأخـراً [عن وقت الخطاب] منعنا قبح التأخير فيه. وإن فرضه مقارناً للخطاب، سلّمناه ولايُجديه.

والوجــه الثــالث[2]: ليس من مـحلّ النزاع[3] في شيء. لأنّه من قـبـيل الأخبـار وليس لها وقت حاجـة يتصوّر التـأخير إليه فـيجب اقتـران القرينة فيـها بالخطاب. وقـضاءُ العـرف بذلك فيـها ظاهر أيضـاً. مع أنّ تجريدها عن القـرينة

هذا على اطلاقه غـيرصحيح اذ ربما كـان المقصود الانزجار في وقت مـستقبل فليس التـأخير الى ذلك الوقت تاخيرا عن وقت الحاجـة مع انه تأخير عن وقـت الخطاب فان سلّم متـجه تمّ مقـصود المسـتدل فالصـواب في الجواب مـايذكر في الوجـه الثانى من الترديـد بانه ان فرض وقت الحاجة متاخراً منعنا قبح التأخير والافلايجديه ويظهر مما ذكرنا حال قوله وايضاً فحقيقة التهديد الخ اذ هذا انما يصح لوكـان المقصود حصول التهديـد حال الخطاب وهو غيرلازم اذ ربما كان المقـصود حـصوله في الزمان المستقـبل فلايلزم فـوت المطلوب حتى يقـال ان القبح ناش منه.

(١) قوله: والوجه الثانى ان فرض،
وهو قولنا اقتل زيداً مريد الضرب الشديد وسند المنع جواز مصلحة فيه.

(٢) قوله: والوجه الثالث،
وهو قولنا رايت حمارا مريدا الرجل البليد.

(٣) قوله: ليس من محل النزاع،
لايخـفى ان المسـتدل لم يذكـره من حـيث انه من مـحل النزاع بل ذكـره تنظيـراً لمحل النزاع وكذا لم يذكر القولين السابقين الاتنظيرا وقـياساً فلايضره منع كونه من محل النزاع بل لابد للمجيب من منع الجامع وابداء الفرق وكان مـراد المصنف انه ليس مثل محل النزاع وماذكره في بيان الفرق من عدم وقت الحاجة فيهـامحل التأمل اذ ربماكان للمتكلم غرض في حصول العلم للمخاطب في المسـتقبل من الزمان فهو وقت الحـاجة في الاخبار فاذا سلم قبـح التأخير في الاخبارثم ينظر المستدل فالحق في الجواب الترديد المذكور فى الوجه الثانى فتأمل

المبيّنة للمراد فيها حال العُدول عن موضوعها يصيّرها كذباً[1] على ماهو التّحقيق في تفسيره من عدم المطابقة[2] للخارج. وقبحه معلوم.

ومن هذا التحقيق يظهر الجواب[3] عن الثاني: فانّا لانسلّم أنّه بالتأخير يكون قد دلّ على الشيء بخلاف ماهو به.

قوله: «لأنّ لفظ العموم مع تجرّده، الخ»، قلنا: مسلّم، ولكن لابدّ من بيان محلّ التجرّد[4]. فان جعلتموه وقت الخطاب، فممنوعٌ، لأنّه هو المدّعى، وإن كان ما بينه وبين وقت الحاجة، فمسلّم ولاينفعكم.

قوله: «فاذا خاطب به مطلقاً لايخلو من أن يكون دلّ به على الخصوص الخ»، قلنا: هو لم يدلّ[5] به فقط على الخصوص، بل مع القرينة التي ينصبها

---

(١) قوله: يصيرها كذباً،
أي انما يستقيم هذا لوكان الكذب عدم مطابقة المفهوم الظاهر. من الكلام للخارج واما لوكان عدم مطابقة المعنى المراد للخارج فلا يلزم الكذب فتأمّل.

(٢) قوله: في تفيسره من عدم المطابقة،
هذامشعربانه لوفسر بعدم المطابقة للاعتقاد لم يكن كذباً وفيه نظر اذالمنظور في المطابقة ان كان المفهوم الظاهر من الكلام يلزم كونه كذبا سواء اعتبرمطابقته مع الخارج اومع اعتقاد المتكلم وان كان المنظور مراد المتكلم لم يلزم الكذب اعتبر مطابقته مع ايهما كان فماذكره لاحاصل له فتأمل.

(٣) قوله: ومن هذا التحقيق يظهر الجواب، أي التحقيق الذى ذكره عند الحلّ بقوله وتحقيقه انه لاريب في افتقار استعمال اللفظ.

(٤) قوله: لكن لابدمن بيان محل التجرد
أي بيان ان التجرد عن القرينة في أي محل يقتضى الاستغراق فان ادعيتم ان تجرد لفظ العام في وقت الخطاب عن القرينة يقتضى الاستغراق فممنوع بناء على ماذكر من بقاء احتمال التجوز وان انتفائه موقوف على ثبوت امتناع تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو عين دعواه وقولهم الاصل الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة أي وقت الحاجة يحمل على الحقيقة لامطلقاً وقد عرفت مافيه.

(٥) قوله: قلنا هو لم يدل الى آخره،

على ذلك بحيث لايستقلّ واحد منهما بالدلالة عليه بل يحصل من المجموع ولايلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجرداً عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز رأساً اذ من المعلوم ان اللفظ لادلالة له مجردّة على المعنى المجازيّ.

قوله: «حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ، الخ» قلنا: ما المانع من تاثيره؟ بمعنى أنّه ينقطع به احتمال عروض التجوّز فيحمل اللفظ على حقيقتة إن لم يكن قد وجدت القرينة. وإلاّ، فعلى المجاز، وأيّ بعد في هذا التأثير؟ وأنتم تقولون بمثله في زمن الخطاب، لأنكم تجوزون التجوزمادام المتكلّم؟ مشغولاً بكلامه الواحد. فمالم ينقطع لايتّجه للسامع الحكم بإرادة شيء من اللّفظ. وعند انتهائه يتبيّن الحال، أمّا بنصب القرينة فالمجاز، وأمّا بعدهما فالحقيقة. فعلم أنّ الدلالة عندنا وعندكم إنّما تستقرّ بعد مضيّ زمان، واختلافه بالطول والقصر لايجوّز إنكار أصل التأثير.

وبهذا يتّضح فساد قوله: «وذلك قائم قبل وقت الحاجة»، لظهور منع قيامه بعد ماعلمت من جواز التجوّز قبله، وعدمه بعده كما هويقوله في وقت الخطاب، فيجيء الاحتمال المنافي لقيام الدلالة من قبل، وينتفي فتحصل الدلالة من بعد.

قوله: «على أنّ وقت الحاجة إنّما يعتبر في القول الذى يتضمّن تكليفاً الخ». قلنا: ونحن لانجيز التأخير إلاّ فيما يتضمّن التكليف، أعني: الإنشاء، لأنّه الذي يعقل فيه وقت الحاجة. وأمّا ماعداه من الأخبار، فلابدّ من اقتران بيان المجاز فيها بها، كمابيّناه.

حاصله منع الدلالة قبل وقت الحاجةحتى يرد انه دل على الخصوص او العموم وهوبعينه ماذكره السيّد رحمه اللّه بقوله فان قيل انما يستقر كونه دالاً عند الحاجة واجاب عنه ولهذاتعرض المصنف لماذكره السيد في دفعه.

وأمّا الجواب عن الثالث: فواضح لايكاد يحتاج إلى البيان، لأنّ فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العامّ؛ إذ غايته أن يصير مجملاً في المعنيين، وهو غير ضائر[1] ولافيه خروج[2] عن القول بكونه موضوعاً للعموم. وماذكره من الرجوع إلى القول بالوقف لاوجه له؛ فانّ التوقّف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف إلى اكمال الخطاب. ومن المعلوم أنّ ذلك لايعدّ وقفاً والتفرقة فيما بعد الحاجة جليّة؛ لأنّ الخصوص عندنا يحتاج إلى القرينة، فبدونها يكون للعموم. وأهل الوقف يقولون: بأنّ المحتاج إلى القرينة، هو العموم، فانّ الخصوص متيقن الإرادة على كلّ حال.

---

(١) قوله: وهو غير ضائر لان مذهبنا ان العام قبل وقت الحاجة غير دال على المستغرق ولاالمخصص وانما يدل عند الحاجة باعتبار وجود القرينة وعدمها.

(٢) قوله: ولافيه خروج الخ،

دفع لتوهم ان هذا خروج عن المفروض وهوالقول بكون العام موضوعاً للعموم كما ذكر عند تحرير محل نزاع المذاهب بان هذا ليس خروجاً عنه اذ كونه موضوعا للعموم لايقتضى دلالته على العموم دائماً حتى عند الخطاب بل يكفى دلالة عليه عند الحاجة مع عدم القرينة على خلاف العموم والاصل في الاطلاق الحقيقة مخصوص بوقت الحاجة لاقبله وقد عرفت مافيه فتأمل.

(٥)

المطلب الخامس

في

الاجماع

[وفيه خمسة اصول]

(١)
أصل

الإجـمـاع يُطلق لغـة على مـعنـيـيـن أحـدهـمـا: العـزم، وبه فُسّر قـوله تعـالى ﴿فأجمعِوا أمركُم﴾ أي اعزِموا وثانيهما: الاتّفاق. وقد نقل في الاصطلاح: إلى اتّفاق خـاص، وهو اتّفاق (١) من يعـتبـر(٢) قـوله من الأُمّة في الفتـاوى الشرعـيّة على أمر من الامور الدينيّة.

والحقّ إمكان وقـوعه، والعلم به، وحـجّيّتـه. وللناس خـلاف في المواضع الثـلاثة: فزعم قـوم أنّه محـال، وأحال آخـرون العلم به مع تجـويز وقوعـه، ونفى

---

(١) قوله: وهواتفاق الخ،

قد اعـترض على هذا الحـد بانه يشـعر بالاتفـاق من لدن بعثـته ﷺ الى يوم القـيامـة فيـخرج الاتفاق فـي عصر واحـد من الاعصـار عن الحدّ مع انه اجـماع اتفـاقاً ودفع بان المتبـادر عند المتشرعة الاتفاق في عصر واحد من الاعصار.

(٢) قوله: من يعتبر قوله من الامة الخ،

عدل عن العبارة المشهورة وهى اتفاق المجتهدين لان المنظور عندنا الامامية قول المعصوم عليه السلام في المتفـقين ولايصح عندهم اطلاق المجتهـد عليه ثمّ لايخفى ان لفظ الاتفـاق يشعر باعتبار تعدد من يعتبـر قوله من الامّة في حصول الاجماع وان كان لـفظ «مَن» يعم الواحد والمتعدد وليس كلفظ المجتهدين صريحاً في التعدد.

ثالث حجّيّته مُعترفاً بامكان الوقوع والعلم به. والكلُّ باطل، والذاهب إليه شاذّ، وحُججه ركيكة واهية، فهي بالإعراض عنها أجدر، والإضراب عن حكايتها والجواب عنها أليق.

وقد وقع الاختلاف بيننا من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف فى مدركها فانهم لفّقوا لذلك وجوهاً من العقل والنقل لايُجدى طائلاً. ومن شاءَ أن يقف عليها فليطلبها من مظانّها، إذ ليس في التعرّض لنقلها كثير فائدة.

ونحن لمّا ثبت عندنا بالادلة العقليّة والنقليّة ـ كما حقّق مستقصى في كُتُب أصحابنا الكلاميّة ـ: أنّ زمان التكليف لايخلو من إمام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوعُ إلى قوله فيه. فمتى اجتمعت الامّة على قول، كان داخلاً في جُملتها؛ لأنّه سيّدها، والخطأ مأمون على قوله؛ فيكون ذلك الإجماع حجة.

فحجّيّة الإجماع في الحقيقة عندنا إنّما هي باعتبار كشفه عن الحجّة التي هي قولُ المعصوم. وإلى هذا المعنى أشارالمحقّق ـ رحمه اللّه ـ حيث قال، بعد بيان وجه الحجّيّة على طريقتنا: «وعلى هذا فالإجماع كاشف عن قول الامام لاأنّ الإجماع حجّة في نفسه من حيث هو إجماع» انتهى.

ولايخفى عليك: أنّ فائدة الاجماع تعدم عندنا إذا علم الإمام بعينه، نعم يتصوّر وجودها حيث لايعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين.

ولابدّ في ذلك من وجود من لايُعلم أصله ونَسَبه في جملتهم إذ مع علم أصل الكلّ ونسبهم يقطع بخروجه عنهم. ومن هنا يتّجه أن يُقال: إنّ المدار في الحجّيّة على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين، من غير حاجة إلى اشتراط اتّفاق جميع المجتهدين أو أكثرهم، لاسيّما معروفى الأصل والنسب.

قال المحقّق فى المعتبر. «وأما الإجماع فعندنا هو حجّة بانضمام المعصوم.

فلوخلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة، ولو حصل فى اثنين لكان قولهما حجّة، لاباعتبار اتّفاقهما بل باعتبار قوله. فلاتغترّ إذن بمن يتحكّم فيدّعي الاجماع باتّفاق الخمسةأو العشرة من الأصحاب مع جهالة قول الباقين إلاّ مع العلم القطعيّ بدخول الامام في الجملة» (معارج الاصول ص ١٢٦) هذا كلامه وهو: في غاية الجودة.

والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الأصل وتساهُلِهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهيّة كماحكاه ـ رحمه اللّه ـ حتى جعلوه عبارة عن مجرّد اتّفاق الجماعة من الأصحاب، فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جليّة، ولادليل على الحجّيّة معتدّاًبه[1].

ومااعتذر به عنهم الشهيد ـ رحمه اللّه ـ في الذكرى: ـ من تسميتهم المشهور إجماعاً، أو بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف، أو بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الإجماع وإن بعد، أو ارادتهم الاجماع على روايته، بمعنى تدوينه في كتبهم، منسوباً الى الأئمّة ـ عليهم السلام ـ لايخفى عليك مافيه؛ فانّ تسمية الشهرة إجماعاً لاتدفع المناقشة[2] التي ذكرناها؛ وهي العدول عن المعنى المصطلح المتقرّر في الاصول من غير إقامة قرينة على ذلك. هذا مع مافيه من الضعف، لانتفاء الدليل على حجيّة مثله كما سنذكره.

---

(١) قوله: معتداً به،

اشارة الى انه ربمايدل على حجية حسن الظن بالجماعة المتفقين من العلماء الاعلام العدول لولا دليل قوى دال على الحكم لما اتفقوا عليه لكن ليس هذا دليلا قويا يعتد به ولايدل دليلا على اعتباره شرعا

(٢) قوله: لايدفع المناقشة،

لايخفى ضعف هذه المناقشة

وأمّا عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع، فأوضح حالاً في الفساد من أن يبيّن. وقريب منه تأويل الخلاف، فانّا نرايه في مواضع لايكاد تنالها يدُ التأويل. وبالجملة، فالاعتراف بالخطأ في كثير من المواضع أخف من ارتكاب الاعتذار. ولعلّ هذا منها. واللّه أعلم.

إذا عرفت هذا، فهنا فوائد:

الأولى: الحقّ امتناع الأطلاع عادة على حصول الإجماع في زماننا هذا وماضاهاه[(١)]، من غير جهة النقل، إذ لاسبيل إلى العلم بقول الامام. كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين[(٢)] المجهولين ليدخل في جملتهم، ويكون قوله مستوراً بين اقوالهم وهذا ممّا يقطع بانتفائه.

فكلّ إجماع يدّعى في كلام الأصحاب، ممّا يقرب من عصر الشيخ إلى زماننا هذا، وليس مستنداً إلى نقل متواتر أو آحادحيث يعتبر أو مع القرائن المفيدة للعلم، فلابدّ من أن يراد به ما ذكره الشهيد ـ رحمه اللّه ـ من الشهرة.

وأمّا الزمان السابق على ماذكرناه، المقارب لعصر ظهور الأئمة، عليهم السلام. وإمكان العلم بأقوالهم؛ فيمكنُ فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتّبع. وإلى مثل هذا نظر بعض علماء أهل الخلاف[(٣)] حيث قال: «الإنصاف أنّه

---

(١) قوله: في زماننا هذا الخ

الظاهران قوله في زماننا هذا وماضاهاه ظرف لحصول الاجماع أي يمتنع الاطلاع على الاجماع الحاصل في زماننا وماشابهه من الازمنة من غير جهة النقل اذ لاسبيل الى العلم بقول الامام.

(٢) قوله: موقوف على وجود المجتهدين

بل وعلى العلم بانحصار المجتهدين المجهولين في الداخلين او بعدم خروج المعصوم من الداخلين وان لم يكن الانحصار معلوماً.

(٣) قوله: نظر بعض علماء اهل الخلاف.

هوفخرالدين نقل عنه العلامة في نهاية الاصول.

لاطريق إلى معرفة حصول الإجماع الاّ في زمن الصحابة[1]، حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل».

واعترضه العلاّمة ـ رحمه اللّه ـ بأنّا نجزم بالمسائل المُجمَع عليها جزماً قطعيّاً، ونعلم اتّفاق الأمّة عليها علماً وجدانيّاً حصل بالتسامع وتظافر الأخبار عليه.

وأنت بعد الإحاطة بما قررّناه خبيرٌ بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل؛ لأنّ ظاهر كلامه: انّ الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غيرممكن عادة[2]، لامطلقاً، وكلام العلاّمة إنّما يدلّ على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرّح به قوله آخراً: «علماً وجدانيّاً حصل بالتسامع وتظافر الأخبار».

الثانية: قال الشهيد ـ رحمه اللّه ـ في الذكرى: «إذا أفتى جماعة من الأصحاب ولم يعلم لهم مخالف، فليس إجماعا قطعاً، وخصوصاً مع علم العين؛ للجزم بعدم دخول الإمام حينئذ؛ ومع عدم علم العين، لايعلم أنّ الباقي موافقون. ولايكفي عدم علم خلافهم فانّ الاجماع هو الوفاق لاعدم علم

(١) قوله: الا في زمن الصحابة

الظاهرانّ «في زمن الصحابة» في قول هذا القائل من اهل الخلاف ظرف للاجماع فانّ الاجماع في زمن الصحابة هوالذى خصّ جواز المعرفة به وان كان معرفته في زماننا مثلاً لاظرف للمعرفة حتى يكون مفاده تخصيص المعرفة بذلك الزمان للاجماع فينافيه معرفتنا في زماننا فظهر بما ذكرنا من ظاهركلام القائل انه انّما يرد الاعتراض عليه لوثبت الجزم بوجود الاجماع غيرالاجماع الذى في زمن الصحابة واثبات ذلك مشكل جداً واماحصول الجزم بالمعرفة في غير ذلك الزمان بالنقل والتسامع للاجماع الحاصل في ذلك الزمان فلايضرّ القائل فتأمّل.

(٢) قوله: غير ممكن عادة

هذا مشعربان الوقوف على الاجماع الحاصل في زمان الصحابة ايضاً ابتداً من غيرجهة النقل غيرممكن والحاصل انه يشعربان مناط كلامه انّ الاطلاع الابتدائى غير ممكن والاطلاع من جهة النقل ممكن.

الخلاف. وهل هو حجّة مع عدم متمسّك ظاهر من حجّة نقليّة أو عقليّة؟ الظاهر ذلك؛ لأنّ عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاءِ بغير علم، ولايلزم من عدم الظفر بالدّليل عدم الدليل. وهذا الكلام عندي ضعيف، لانّ العدالة انّما يؤمن معها تعمّد الافتاءِ بغير مايظنّ بالاجتهاد دليلاً، وليس الخطأ بمأمون على الظنون».

الثالثة: حكي فيها أيضاً عن بعض الأصحاب: إلحاق المشهور بالمجمع عليه. واستقر به إن كان مراد قائله اللّحوق في الحجيّة، لافي كونه إجماعاً.

واحتجّ له بمثل ماقاله في الفتوى التى لايعلم لهامخالف؛ وبقوّة الظنّ في جانب الشهرة، سواء كان اشتهاراً في الرواية بأن يكثر تدوينها اوالفتوى.

ويضعف بنحو ماذكرناه في الفتوى، وبأنّ الشهرة التي تحصل معها قوّة الظنّ هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ـ رحمه اللّه ـ لاالواقعة بعده.

وأكثر مايوجد مشهوراً فى كلامهم حدث بعد زمان الشيخ، «ره» كما نبّه عليه والد ـ رحمه اللّه ـ في كتاب الرّعاية الذي ألّفه فى دراية الحديث ـ مبيّناً لوجهه، وهو: أنّ أكثر الفقهاء والذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتّبعونه في الفتوى تقليداً له، لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنّهم به. فلمّا جاء المتأخرون وجدوا أحكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه، فحسبوها شهرة بين العلماء ومادروا أنّ مرجعها إلى الشيخ وأنّ الشهرة إنما حصلت بمتابعته.

قال الوالد قدّس اللّه نفسه: وممّن اطّلع على هذا الذي بيّنته وتحققته من غير تقليد، الشيخ الفاضل المحقّق سديد الدين محمود الحمّصي، والسيّد رضيّ الدّين بن طاوس وجماعة.

وقال السيّد رحمة اللّه فى كتابه المسمّى بالبهجة ثمرة المهجة : أخبرني جدّي الصالح ورّام بن أبى فراس ـ قدس اللّه روحه ـ: أنّ الحمّصيّ حدّثه أنّه

لم يبق للإماميّة مفت على التحقيق بل كلّهم حاك. وقال السيّد عقيب ذلك: والآن فقد ظهر أنّ الذي يفتى به ويجاب، على سبيل ماحفظ من كلام العلماء المتقدّمين».

(٢)
أصل

إذا اختلف أهل العصر على قولين[1]، لايتجاوزونهما. فهل يجوز إحداث قول ثالث؟ خلاف بين أهل الخلاف. ومثّلوا له بأمثلة.

منها: أن يطأ المشتري البكر، ثم يجد بهاعيباً. فقيل: الوطي يمنع الرّد؛ وقيل: بل يردّها مع أرش النقصان. وهو تفاوت قيمتها بكراً وثيّباً؛ فالقول بردّها مجّاناً قول ثالث.

ومنها: فسخ النكاح بالعيوب الخمسة المخصوصة. قيل: يفسخ بها كلّها. وقيل: لايفسخ بشيء منها؛ فالفرق وهو القول بأنّه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث. ومحقّقوهم على التفصيل بأنه ان كان الثالث يرفع شيئاً متّفقاً عليه فممنوع وإلاّ فلا. فالأوّل كمسألة البكر؛ للاتّفاق على أنّها لاتردّ مجّاناً. والثاني كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب لأنّه وافق في كلّ مسألة مذهباً.

وهذا التفصيل جيّد على اصولهم؛ لأنّه في صورة المنع، إذا رفع مجمعاً عليه. يكون قد خالف الإجماع، فلم يجز. وأمّا في صورة الجواز فلم يخالف

(١) قوله: العصر على قولين:
الظاهر ان ذكرالقولين بطريق التمثيل والاكتفاء باقل يتحقق فيه المسئلة والافالمسئلة جارية فيما اذا كان الاتفاق على ثلثة اقوال ايضاً مع احداث قول رابع وهكذا وقداشار المصنف الى هذا في آخر كلامه.

إجماعاً، ولامانع سواه. فجاز.

والمتّجه على اصولنا المنع مطلقاً؛ لأنّ الإمام في إحدى الطائفتين فرضاً قطعاً فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق أولى، وهكذا القول فيما زاد.

(٣)
أصل

إذا لم تفصّل الأمّة بين مسألتين؛ فان نصّت على المنع من الفصل فلا إشكال.

وإن عدم النصّ:

فإن كان بين المسألتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحديهما العمل بالأخرى لم يجز الفصلُ، كمافي زوج وأبوين، وامرأة وأبوين؛ فمن قال: للأمّ[١] ثلث أصل التركة، قال: فى الموضعين، ومن قال: ثلث الباقي، قال: في الموضعين، إلاّ «ابن سيرين» فإنّه فصّل. وإن لم يكن بينهما علاقة[٢]، قال قوم: يجوز الفصل بينهما.

والذى يأتي على مذهبنا عدم الجواز؛ لأنّ الإمام مع إحدى الطائفتين قطعاً. ولازم ذلك وجوب متابعته في الجمع. وهذا كلّه واضح.

---

(١) قوله: فمن قال للامّ

قال ابن عباس للامّ ثلث الاصل قبل فرض الزوجين وقال الباقون للام ثلث الباقى بعد فرضهما واحدث ابن سيرين قولاً ثالثاً فقال بقول ابن عباس في الزوج دون الزوجة وقال تابعى آخر بالعكس.

(٢) قوله: وان لم يكن بينهما علاقة

يشعرهذا الكلام بان الخلاف مخصوص بما اذا لم يكن بينهما علاقة والمستفاد من النهاية ان الخلاف عام وان بعض العلماء قال بجواز التفصيل مطلقاً مستنداً بقول ابن سيرين وغيره.

(٤)
أصل

إذا اختلف الاماميّة على قولين، فان كـانت إحدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامـام أحدهم كـان الحقّ مع الطائفـة الأُخـرى. وإن لم تكن معلومـة النسب: فـان كان مع إحـد الطائفتـين دلالة قطعية توجب العلم وجب العـمل على قولها، لأنّ الامام معها قطعاً؛ وإن لم يكن مع إحديهما دليل قاطع، فالّذي حكاه المحقّق عـن الشيخ[١]: التـخيـير في العـمل بأيّهـمـا شاء. وعـزى إلى بعض الأصحاب القولَ باطّراح القولين[٢] والتماس دليل من غيرهما.

ثمّ نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول، بانّه يلزم منه اطّراح قول الامام عليه السلام. قـال: و بمثل هذا يبطل مـاذكـره ـ رحمـه اللّه ـ لأنّ الامـامـيّة اذا اخـتلفت على

---

(١) قوله: فالذى حكاه المحقق عن الشيخ

يشمل هذا بظاهره ماذا كان في المسئلة دليلان ظنيان لهما واحدهما ارجح اولاحدهما دليل ظنى وليس للاخـرى دليل ظنى اصلا ولايخـفى ان الحكم بالتخـيير في العمل في الصـورتين مشكل جدا نعم لوكان الدليلان الظنيان متساويين من الطرفين اولايظهر للطرفين دليل اصلا يتّجه التخيير في العمل وكَاَنّ هذا مقصود الشيخ وان كان عبارته قاصرة.

(٢) قوله: القول باطراح القولين

يمكن ان يقال المراد بطرح القولين عدم العمل بهما بمجرد قولهما وترك دليلهما المتعارض بل لابد من التوقف والتماس دليل مرجح لاحد الطرفـين حتى يصح العمل باحد الطرفين وعلى هذالايرد عليـه مانقل عن الشيـخ في تضعيفـه بانه يلزم اطراح قـول الامام عليه السلام اذ التوقف و طلب المرجح حتى يظهـر قول الامـام ليس اطراح قول الامام عليه السلام وكَاَنّ الشيخ حـمل ذلك على ترك القـولين واحداث قول الـثالث. ولايخفى ان الـعبارة المنقـولة عنه يقبل الحـمل على ماذكرناه الا انّ الشيخ اعرف بما نقل فربما كـان في كلام ذلك البعض من الاصحاب مايدل على مافهم الشيخ (ره) فتدبّر.

قولين، فكل طائفة توجب العمل بقولها[١] وتمنع من العمل بقول الاخر. فلو تخيّرنا لاستبحنا ماحظره المعصوم (معارج الاصول ص١٣٣)

قلت: كلام المحقّق ـ رحمه اللّه ـ هنا جيّد. والذى يُسهل الخطب علمُنا بعدم وقوع مثله[٢]، كما تقدمت الاشارة إليه[٣].

فائدة:

قال المحقّق ـ رحمه اللّه ـ: إذا اختلف الإماميّة على قولين، فهل يجوز اتّفاقها بعد ذلك على أحد القولين؟ قال الشيخ ـ رحمه اللّه ـ: إن قلنا بالتخيير لم يصحّ اتّفاقهم بعد الخلاف، لأنّ ذلك يدلُّ على أنّ القول الآخر باطل. وقد قلنا: إنّهم مخيّرون في العمل.

ولقائل أن يقول: لم لايجوز أن يكون التخيير مشروطاً بعدم الاتّفاق فيما بعد؟

---

(١) قوله: فكل طائفة توجب العمل بقولها.

هذا ممنوع اذ كل طائفة حكمت بحكم وتمنع صحة القول الاخر ولاينافى ذلك تجويزها العمل بما قال الاخر لمن لايظهر عليه الخطأ في الواقع وان كان خطأ في الواقع والحاصل ان التخييرفى العمل ليس قولا ثالثاً في المسئلة بل ليس قولاً اصلا في المسئلة وانما هو طريق العمل وكيفيته مع الجهل بالحكم وجهل الفتوى، الراجح في المسئلة فلايكون اباحة لما حظره الامام عليه السلام بل التخيير في العمل مما اباحه الامام عليه السلام لمن جهل بالحكم وانما خطأ نفس حكم الاخر نعم لو قال الشيخ حينئذ ان الحكم الواقعى في المسئلة التخييرلكان منافياً لقول الامام عليه السلام في حكم المسئلة لانه عليه السلام حكم حكماً معيّناً في المسئلة قطعا والظاهر ان مراد الشيخ التخيير في العمل كما ذكرنا كيف وقد صرح به في عبارته المنقولة فتامل.

(٢) قوله: بعدم وقوع مثله.

أي الاطلاع على انحصار في القولين او القول الواحد وبامتناع العادى لذلك.

(٣) قوله: كما تقدمت.

من انه لايمكن الاطلاع على الاتفاق ودخول المعصوم فيه في زماننا وماضاهاه.

وعلى هذا الاحتمال يصحّ الإجماع بعد الاختلاف (معارج الاصول ص ١٣٣) وكلام المحقّق هنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح.

(٥)
أصل

اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد، بناءً على كونه حجّةً. فصار إليه قوم وأنكره آخرون.

والأقرب الأوّل. لنا: أنّ دليل حجّية خبر الواحد[١] ـ كما ستعرفه ـ يتناوله بعمومه، فيثبت به كما يثبت غيره[٢].

احتجّ الخصم بأنّ الاجماع أصل[٣] من اصول الدين فلايثبت بخبر الواحد.

(١) قوله: دليل حجية خبرالواحد.
قد يقال كون المسئلة اجماعية ليس من قبيل الاخبار حتى يكفى فيه النقل بل من قبيل المسائل الاجتهادية التى يجرى فيها الترجيح لوقوع الخلاف في شرائط. حجّيته بين اهل الخلاف وكذا عندنا من حيث استنباط دخول المعصوم عليه السلام فيه بالقراين والامارات المفيدة لظن دخوله وغير ذلك فالعمل بخبر الواحد العرفية نوع من التقليد الا ان يصرح بكيفية اطلاعه فتأمل.

(٢) قوله: كما يثبت غيره.
ربما يقال ان ثبوت الاجماع به اولى لانه اذا كان الظنى المنقول بخبر الواحد حجّة كان قطعى المنقول به اولى وردّ بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد جداً نادر الحصول فالظن الحاصل بوقوعه شيءٍ نادر الوقوع من الاخبارالآحاد اضعف من الظن الحاصل بوقوع شئ غير نادر الوقوع من اخبار الاحاد فتامل فانه بماذكرنا يظهر انه كما ان الاولوية محل المنع كان مساواته ساير الاخبار ايضاً محل التامل.

(٣) قوله: بان الاجماع اصل
فيه بحث اذ لايخفى انه لامعنى لكون ذات الاجماع اصلاً من اصول الدين لان المراد بالاصول هنا الضوابط والقواعد التى يستنبط منها الفروع وهى المعلومات التصديقيّة فان اراد

وجوابه: منع كليّةالثـانية[١]، فان السّنة اعني: كـلام الرسول، ﷺ، أصل من اصول الدين أيضاً، وقد قُبل فيه خبرا لواحد.

فائدتان:

الأُولى: لابدّ لحاكي الاجماع من أن يكون علمه باحد الطرق المفيدة للعلم، وأقلّها الخبر المحفوف بالقرائن. فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله إليه باخبار مَن يُقبَل إخباره ليكون حجّة وجب البيان حذراً من التدليس؛ لأنّ ظاهر الحكاية الاستناد إلى العلم. والفرض استنادها إلى الرواية. فترك البيان تدليس.

وبالجملة: فحكمُ الاجماع حيث يدخل في حيّز النقل حكمُ الخبر، فيشترط في قبوله[٢] ما يشترط هناك، و يثبت له عند التحقيق الأحكام الثابتة له حتّى حكم التعادل والترجيح، على ما يأتي بيانه في موضعه. وإن سبق إلى كثيرمن الأوهام خلاف ذلك فانّه ناش عن قلّة التأمّل. وحينئذٍ فقد يقع التعارض بين

به كون الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة اصل من اصول الدين فمسلم لكن لم يثبت هذا بخبر الواحد بل بما ثبت به حجيّة خبر الواحد وان اراد ان القول بان في المسئلة الفلانيّة اجماعا كماقال الفقهاء اصل من اصول الدين فكونه اصلاً ممنوع فتأمل.

(١) قوله: وجوابه منع كلية الثانيّة.

الصواب ايراد نقل السنة على دليل الخصم بطريق الالزام والنقض الاجمالى لاالنقض التفصيلى كما فعل فان ماذكره من السنة اصل من اصول الدين وقد تثبت بخبر الواحد كلام لاتحقيق له لان كون السنة حجة لم يقبل فيه خبر الواحد ومانقل فيه بخبرالواحد في خصوص الفروع من السنة حيث قالواوردت سنة في حكم كذا وقيل فيه الخبر الواحد ليس من اصول الدين فالتحقيق في الجواب ماذكره آنفاً وبه ينحل النقض ايضاً.

(٢) قوله: فيشترط في قبوله مايشترط هناك

والحاصل ان نقل الاجماع ليس من قبيل الفتوى حتى يكفى فيه الظن بل من قبيل الاخبار والحكاية ولابد للخبر والحاكى ان يعلما ما يخبران ولايكفى لهما ظن.

إجماعين منقولين وبين إجماع وخبر، فيحتاج إلى النظرفي وجوه الترجيح بتقدير أن يكون هناك شيء منها، وإلاّ حكم بالتعادل.

وربّما يستبعد حصول التعارض بين الإجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الآن إلى تعدّد الوسائط في النقل، وانتفاء مثله في الإجماع. وسيأتى أنّ قلّة الوسائط في النقل من جملة وجوه الترجيح.

ويندفع: بأنّ هذا الوجه، وإن اقتضى ترجيح[1] الإجماع على الخبر، إلاّ أنّه معارض في الغالب بقلّة الضبط في نقل الإجماع من المتصدّين لنقله، بالنسبة إلى نقل الخبر. والنظرفي باب التراجيح إلى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يُساويه أويزيد عليه في الجانب الآخركما ستعرفه.

الثانية: قد علمت أنّ بعض الاصحاب استعمل لفظ «الاجماع» في المشهور من غيرقرينة في كلامهم على تعيين المراد. فمن هذا شأنه لايعتدّ بما يدّعيه من الإجماع إلاّ أن يبيّن أنّ المراد به المعنى المصطلح. وما أظنّه واقعاً. اللّهم إلاّ أن يذهب ذاهب إلى مساواة الشهرة للاجماع في الحجيّة كما اتّفق كذلك. فلا حجرعليه حينئذٍ في الاعتداد به. وذلك ظاهر.

(١) قوله و ان اقتضى ترجيح الخبر
كذا فى اكثر النسخ و كان المراد المصدر المبنى للمفعول أي مرجوحية الخبر و فى بعض النسخ ترجيح الاجماع على الخبر و لاغبار عليها

(٦)

المطلب السادس

في

الأخبار

[وفيه احد عشر اصلاً]

(١)
أصل

ينقسم الخبرإلى متواتروآحاد، فالمتواتر هوخبرجماعة يفيد بنفسه[1] العلم بصدقه. ولاريب في إمكانه ووقوعه. ولاعبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة في ذلك، فانّه بهت ومكابرة؛ لأنّا نجد العلم الضرورىّ بالبلاد النائية والأمم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات، ولافرق بينهما[2] فيما يعود إلى الجزم. وما ذلك إلاّ بالاخبار قطعاً.

وقدأوردوا عليه شكوكاً.

منها: أنّه يجوز الكذب على كلّ واحد من المخبرين فيجوز على الجملة، إذ لا يُنافي كذب واحد كذب الآخرين قطعاً، ولأنّ المجموع مركّب من الآحاد،

---

(١) قوله: يفيد بنفسه.

قيد بنفسه الى آخر ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لابنفس الخبر بل بالقرائن الزائدة المفارقة.

(٢) قوله: لافرق بينهما.

اشارة الى ان الفرق بينهما في غير ما يعود الى الجزم يعنى عدم احتمال النقيض مثل السرعة وعدمها لايضر كما اشار اليه في جواب الشك الخامس.

بل هونفسها. فاذا فرض كذب كلّ واحد فقد فرض كذب الجميع. ومع وجوده لا يحصل العلم.

ومنها: أنّه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام أنّه قال: «لانبيّ بعدي». وهوينافي نبوّة نبيّنا عليه الصلاة والسلام، فيكون باطلاً.

ومنها: أنّه كاجتماع الخلق الكثير[1] على أكل طعام واحد وأنّه ممتنع عادة.

ومنها: أنّ حصول العلم به يؤدّي إلى تناقض المعلومين إذا أخبر جمع كثيربالشيء وجمع كثيربنقيضه وذلك محال.

ومنها: أنّه لو أفاد العلم الضروريّ، لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثّلتم به وبين العلم بالضروريّات. واللاّزم باطل؛ لأنّا إذا عرضنا على أنفسنا وجود الإسكندر مثلاً وقولنا: الواحد نصف الاثنين، فرقنا بينهما، ووجدنا الثاني أقوى بالضرورة.

ومنها: أنّ الضروريّ يستلزم الوفاق فيه[2]. وهومنتف، لمخالفتنا.

---

(١) قوله: ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير.

لايخفى هذه الشبهة ليست على نسق الشبهة الاخرى فانهالو تمّت لدلّت على عدم تحقق التواتر وكثرة الاخبار بخلاف الشبهة الاخرى فانهالوتمت لدلّت على عدم افادته العلم اوعلى عدم ضرورية العلم لاعلى عدم تحققه فالمناسب بحسب الرتبة تقديم هذه الشبهة على باقى الشبه كمافعل صاحب المختصر فتأمّل.

(٢) قوله: ان الضرورية يستلزم الوفاق.

لايخفى ان ما ادعينا ضروريته هو المخبرعنه بالتواتر كوجود مكة واسكندر وهو متفق عليه ولامخالفة للخصم فيه وانما كان مخالفته في كون المتواتر مفيداً للعلم الضرورى وهذا غيرماادعينا ضروريته فان هذا حكم اخر غير متواتر وبداهة التواتر لايستلزم بداهة حكم هذه المسئلة فتأمّل.

وكلّ هذه الوجوه مردودة.

أمّا إجمالاً، فلأنّها تشكيك في الضروريّ[١]، فهي كشبهة السُوفسطائيّة، لاتستحقّ الجواب.

وأمّا تفصيلاً، فالجواب عن الأوّل: أنّه قد يخالف حكم الجملة[٢] حكم الآحاد. فانّ الواحد جزء العشرة وهوبخلافها[٣]، والعسكر متألّف من الأشخاص وهويغلب ويفتح البلاد دون كلّ شخص على انفراده.

وعن الثاني: أنّ نقل اليهود والنصارى لك لم يحصل بشرائط التواتر، فلذلك لم يحصل العلم.

وعن الثالث: أنّه قد علم وقوعه. والفرق بينه وبين الاجتماع على الأكل

---

(١) قوله: تشكيك في الضروري.

هذاانما يستقيم في غيرالخامس والسادس اذ كون هذاالعلم بديهياً. حتى يكون الدليل على نفية تشكيكا في الضروري كيف وهو معركة للاراء ومختلف للعلماء وقد ذهب الى نظريته جمع من المعتبرين فتأمل.

(٢) قوله: اذ قد يخالف حكم الجملة.

لايخفى ان هذا انما يناسب لوكان مراد المستدل انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على المجموع من حيث هو مجموع لكن يحتمل ان يكون مراده انه لمّا جاز الكذب على كل واحد منفرداً فيجوز على كل واحد حالة الاجتماع ايضاً و يبيّن ذلك بوجهين وعلى هذا لايلائمه مثال العشرة اذ آحادها في حالة الاجماع ايضاً متصفة بالجزئية كما في حال الانفراد و حينئذ فالمناسب فى الجواب ان يقال حكم كل واحد فى حالة الانفراد غير حكمه حالة الاجتماع فربما جاز عليه شئ حالة الانفراد لايجوز عليه حالة الاجتماع مع غيره فتأمل تعرف الفرق بين ما ذكرنا وبين مافى الكتاب والتفصيل في حواشينا على شرح المختصر.

(٣) قوله: وهوبخلافها

أي فحكم العشرة ان الواحد جزؤها والواحد بخلاف العشرة في هذا الحكم ويحتمل ارجاع ضمير وهو الى الحكم المذكور للواحد أي هذا الحكم للواحد بخلاف العشرة وحكمها ولايخفى ركاكة العبارة على التقديرين والاولى اسقاط لفظ هوكمافى عبارة شرح المختصر.

وجود الداعي، بخلاف أكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر.

وعن الرابع: أنّ تواتر النقيضين محال عادة.

وعن الخامس: أنّ الفرق الذى نجده بين العلمين إنّما هوباعتبار كون كلّ واحد منهما نوعاً من الضرورىّ. وقديختلف النوعان بالسرعة وعدمها، لكثرة استيناس العقل بأحدهما دون الآخر.

وعن السادس: أنّ الضروريّ لايستلزم الوفاق، لجوازالمباهتة والعناد من الشر ذمة القليلة.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ حصول العلم بالتواتريتوقّف على اجتماع شرائط[1]، بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين.

فالأوّل ثلاثة: الأوّل: أن يبلغوا في الكثرة حدّاً يمتنع معه فى العادة تواطؤهم على الكذب.

الثاني: أن يستند علمهم إلى الحسّ، فانّه في مثل حدوث العالم لا يُفيد قطعاً.

الثالث: استواء الطرفين والواسطة، أعني بلوغ جميع طبقات المخبرين فى الأوّل والآخر والوسط، بالغاً ما بلغ، عدد التواتر.

والثانى أمران، الأوّل: ان لايكونوا عالمين بما أُخبروا عنه اضطراراً،

---

(١) قوله: يتوقف على اجتماع شرائط ...

لايخفى انه عرّف المتواتر بخبرجماعة يفيد العلم بنفسه فاذا حصل خبر بهذه الصفة لايتوقف حصول العلم به على شرط قطعا اذ كونه معتبراً في حقيقة التواتر فبعد تحقق التواتر لايتوقف افادته للعلم على شئ آخر نعم يتوقف حصول تلك الحقيقة على شروط فالاولى جعل الشروط المذكورة من شروط تحقق التواتر كما فعل في المختصر لامن شروط افادته العلم وكأنّ هذا مراد المصنف وان كانت عبارته قاصرة.

لاستحالة تحصيل الحاصل.

الثاني: أن لايكون السامع قد سبق بشبهة أو تقليد يؤدّي إلى اعتقاد نفي مُوجب الخبر. وهذا الشرط ذكره السيّد المرتضى رضي اللّه عنه. وهوجيّد، وحكاه عنه جماعة من الجمهورساكتين عنه.

قال السيّد ـ رضى اللّه عنه ـ إذا كان هذا العلم ـ يعنى الحاصل من التواتر مستنداً إلى العادة وليس بموجب عن سبب[1]، جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم اللّه تعالى من المصلحة. وإنّما احتجنا إلى هذا الشرط لئلاّ[2] يقال لنا: أيّ فرق بين خبرالبلدان والأخبار الواردة بمعجزات النبيّ، ﷺ، سوى القرآن، كحنين الجذع، وانشقاق القمر، وتسبيح الحصى، وما أشبه ذلك؟ وأيّ فرق أيضاً بين خبرالبلد، وخبر النصّ الجلّي على أميرالمؤمنين عليه السلام، الذى تنفرد الإماميّة بنقله؟ وإلاّ، أجزتم أن يكون العلم بذلك كلّه ضرورياً، كما

---

(١) قوله: وليس بموجب عن سبب.

أي سبب معين لايختلف في المواد بحسب الشروط حتى لايجوز الزيادة والنقصان في الشروط فلايرد انه لوكان موجبا عن سبب ايضاً لجاز الزيادة والنقصان في الشروط، اذ ربما كان سببيّته مشروطا في بعض المواد بشرط لايكون مشروطا في غيرهابه.

(٢) قوله: وانما احتجنا الى هذا الشرط.

الظاهر بحسب لفظ الشرط ان هذا اشارة الى الشرط الاخير الذى ذكرها السيّد (ره) أي عدم سبق شبهة او تقليد على خلافه لكن لايلائمه ماذكروه من معجزات النبى ﷺ اذ ليس فيها بالنسبة الينا شبهة او تقليد على خلافها مع انه لم يحصل فيها التواتر المفيد للعلم بالنسبة الينا الا ان يقال مراده وجه عدم تواترها بالنسبة الى الكفار لكن يبقى سؤال الفرق بالنسبة الينا فالظاهر بحسب المعنى وان كان بعيداً بحسب اللفظ ان مراده من هذا الشرط ما يستفاد من التحقيق الذى ذكره بقوله اذا كان هذا العلم مستنداً الى العادة جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب مايعلم اللّه تعالى بحسب المصلحة اذ بهذا التحقيق يظهر جواب سؤال الفرق المذكور فتأمّل.

أجزتموه في أخبار البلدان. وقد اشترط بعض الناس [1] ههنا شروطاً أخر ظاهرة الفساد، فهي بالإضراب عنها أجدروأحرى» (الذريعة ص ٤٩١)

فائدة:

قد تتكثّر الأخبار في الوقايع وتختلف. لكن يشتمل كلّ واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمّن اوالالتزام. فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمّى المتواتر من جهة المعنى. وذلك كوقايع أميرالمؤمنين عليه السلام في حروبه، من قتله في غزاة بدركذا، وفعله في أُحُد كذا، إلى غير ذلك فانّه يدلّ [2] بالالتزام على شجاعته. وقد تواتر ذلك منه، وإن كان لايبلغ شيء من تلك الجزئيّات درجة القطع.

---

(١) قوله: وقد اشترط بعض الناس.
أي اشترط قومٌ الاسلامَ والعدالة كما في الشهادة واشترط قوم آخر عدم احتوائهم بلد واحد ليمتنع تواطوئهم على الكذب وقوم اختلاف النسب و الدين والوطن وقال اليهود يشترط ان يكون فيهم اهل الذمة والكل ظاهرالفساد وامّا ما نسب الى الشيعة من اشتراط كون المعصوم عليه السلام في المخبرين فافتراء واشتباه بالاجماع.

(٢) قوله: فانه يدلّ.
قد يقال ان الشجاعة لّما كانت ملكة لايتضمنهاولايستلزمها كل واحدة من الوقايع فلا يكون مشتركة بينهاحتى يحصل العلم بالقدر المشترك ولايخفى ان هذا مع انه مناقشة في المثال يمكن دفعه بوجهين احدهما ان كل واحدة من الوقايع المنقولة لعظمتها واشتمالها على كيفيات لاتنفك عن الشجاعة عادة يدلّ بالالتزام على الشجاعة فبتكرار نقلها يحصل العلم بها والثانى ان الوقايع المنقولة كثرت نقلها بحيث يتكثر جملات متعددة متكثرة يستلزم كل جملة متعددة الشجاعة فبتكرار الجملات المتعددة يحصل تواترالشجاعة فتأمّل.
ثمّ لايخفى انه يمكن تصوير التواتر المعنوى بوجه آخربان تكرر نقل وقايع تدلّ كل واقعة منها ظنا على شئ واحد لكن بتكرير المنقولات الدالة كل واحدة ظنا يحصل القطع بالمدلول عادة وقد فصّلناه في حواشينا على المختصر ثمّ هناك بحث آخر وهويشترط في المتواتر مطلقاً كونه محسوساً ولاشك ان الشجاعة والسخاوة وامثالها ليست بمحسوسة فالحق في امثالها عن المتواتر بالمعنى بالحقيقة ماهو ملزوم لهما واللوازم لوكانت معلومة فبطريق الاستدلال بالملزوم على اللازم فتأمّل.

(٢)
أصل

وخبرالواحد هو ما لم يبلغ حدّ التواتر، سواء كثرت رواته أم قلّت وليس شأنه إفادة العلم بنفسه. نعَم قد يفيده بانضمام القرائن إليه. وزعم قوم: أنّه لا يفيد العلم، وإن انضمّت إليه القرائن.

والأصحّ الأوّل. لنا: أنّه لواخبرمَلِك بموت ولدٍ له مُشرف على الموت وانضمّ اليه القرائن من صراخ، وجنازة، وخروج المخدّرات على حالة منكرة غيرمعتادة من دون موت مثله؛ وكذلك الملك وأكابرمملكته؛ فإنّا نقطع بصحّة[1] ذلك الخبر ونعلم به موت الولد. نجد ذلك من أنفسنا وجداناً ضروريّاً لايتطرّق إليه الشكّ. وهكذا حالنا في كلّ مايوجد من الأخبار التى تحفّ بمثل هذه القرائن بل بما دونها، فانّا نجزم بصحّة مضمونها بحيث لايتخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك.

احتجّ المخالف بوجوه، أحدها: أنّه لوحصل العلم به لكان عاديّاً، إذ لاعلّيّة ولاترتّب الاّ باجراء اللّه تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر، ولوكان عادّيا لاطرّد[2]. وانتفاء اللاّزم بيّن.

---

(١) قوله: فانا نقطع بصحة.

في دخل الخبر هنافى افادة العلم تأمّل اذ يمكن ان يقال ان القرائن مستقلة بالافادة على مافرض من العلم باشراف ولد معين له على الموت فتأمّل.

(٢) قوله: لكان عادياً.

لايخفى ان هذا الدعوى لغو اذ لو كان عقليّا لكان الاطراد بطريق اولى ولايتوهم احدٌ ان قوله «عادياً» احتراز عن خلاف العادة اذ ياباه قوله اذ لاعلية ولاترتب فتأمّل.

الثاني: أنّه لو أفاد العلم، لأدّى إلى تناقض المعلومين، إذا حصل الإخبار على ذلك الوجه بالأمرين المتناقضين، فانّ ذلك جائز. واللاّزم باطل، لأنّ المعلومين واقعان في الواقع، وإلاّ لكان العلم جهلاً، فيلزم اجتماع النقيضين.

الثالث: أنّه لوحصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد. وهوخلاف الاجماع.

والجواب: أمّا عن الأوّل، فبالمنع من انتفاء اللاّزم، والتزام الاطّراد في مثله، فانّه لايخلو عن العلم.

وامّا عن الثانى، فبأنّه إذا حصل في قضيّة، امتنع أن يحصل مثله في نقيضها عادة.

وامّا عن الثالث: فبالتزام التخطئة حينئذ. ولووقع العلم لم يجز مخالفته بالاجتهاد إلاّ أنّه لم يقع في الشرعيّات. والإجماع المدّعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد.

(٣)
أصل

وما عرى من خبرالواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوزالتعبّد به عقلاً. ولانعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً، سوى ما حكاه المحقّق ـ رحمه اللّه ـ عن ابن قبة، ويعزى إلى جماعة من أهل الخلاف[1]. وكيف كان فهو

(١) قوله: ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف.
كابى على الجبائى ونقل عنهم شبهة مثل انه يؤدى الى تحليل الحرام وتحريم الحلال الى غيرذلك.

بالإعراض عنه حقيق. وهل هوواقع أولا؟ خلاف بين الأصحاب؛ فذهب جمع من المتقدّمين. كالسيّد المرتضى، وأبي المكارم بن زهرة، وابن البّراج، وابن ادريس إلى الثاني، وصارجمهور المتأخّرين إلى الأوّل. وهوالأقرب [١]. وله وجوه من الأدلّة:

الأوّل: قوله تعالى: **﴿فَلَولا نَفَرَ من كلّ فرقة منهم طائفة، ليتفقّهوا في الدّين ولِيُنذرُوا قومهم إذا رجعوا إليهم، لَعلّهم يحذرون﴾** (سورة التوبة - ٢٢) دلّت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند إنذار الطوائف لهم. وهويتحقق بإنذاركلّ واحد من الطوائف واحداً من القوم حيث أسند الإنذار إلى ضمير الجمع العائد على الطوائف وعلّقه باسم الجمع - اعني: القوم [٢] - ففي كليهما اريد المجموع. من البيّن تحقّق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختصّ بكلّ بعض

---

(١) قوله: وهو الاقرب.

قال البيضاوى وغيره في تفسير هذه الآية هلانفرمن كل جماعة كثيرة كقبيلة اواهل بلد جماعة قليلة يتفقهوا في الدّين ولينذروا قومهم اذ ارجعوا اليهم وتخصيص الانذار بالذكر مع ان المقصود ارشادهم مطلقا لانه اهم وقد قيل ان للاية معنى آخر وهو انه لما نزل في المختلفين عن الجهاد مانزل سبق المؤمنون الى الجهاد وانقطعوا عن التفقه فامروا ان ينفر من كل فرقة طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم يتفقهون في الدين فيكون الضمير في ليتفقهوا ولينذروا راجعاً الى البواقى وفى رجعوا الى الطوائف النافرة والمستفادة من كلام المصنف الاول.

(٢) قوله: وعلقه باسم الجمع اعنى القوم.

ظاهره انه اعتبر التوزيع بين الطوائف والقوم وهولايقتضى الانذار طائفة واحدة لواحد من القوم لاواحد من القوم اذ التوزيع انما يكون بين مفردات المجمعين ومفردات الطوائف الطائفة الواحدة من الطائفة و الا ظهر اعتبار التوزيع بين الطوائف والاقوام فانه يستفاد جميعه الاقوام من اضافة القوم الى الضمير الراجع الى الطوائف ثم التوزيع بين الطائفة والقوم حتى يكون بازاء واحد من الطائفة واحد من القوم وان كان يكفى وقوع الطائفة الواحدة بازاء بعض القوم بناء على عدم اعتبار بلوغ الطائفة عدد التواتر فتأمّل.

من القوم بعض من الطوائف، قلّ أو كثر. ولو كان بلوغ التواتر شرطاً لقيل: «ولينذروا كلّ واحد[١] من قومهم» أو «ولينذر البعض الذي يحصل به التواتر كلَّ واحد من القوم» أو ما يؤدّي هذا المعنى. فوجوب الحذر عليهم بالإنذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد.

فان قيل: من أين علم وجوب الحذر، وليس في الأية ما يدّل عليه؟ فانّ امتناع حمل كلمة «لعلّ» على معناها الحقيقيّ، باعتبار استحالته على اللّه تعالى، يُوجب المصير إلى أقرب المجازات إليه، وهومُطلق الطلب لا الايجاب.

قلت: قد بيّنا فيما سبق أنّه لامعنى لجواز الحذر أو ندبه، لأنّه إن حصل المقتضي[٢] له وجب، وإلاّ لم يحسن، فطلبه دليل على حسنه. ولايحسن إلاّ عند وجود المقتضي. وحيث يُوجَد يجب. فالطلب له لايقع إلاّ على وجه الايجاب. على أنّ ادّعاء[٣] كون مطلق الطلب أقرب المجازات[٤] لا

---

(١) قوله: ولينذروا كل واحد.

حتى يكون صريحاً في خلاف التوزيع فيفيد انه لابد من انذار مجموع الطوائف التى بلغوا حدّ التواتر لواحد من القوم وهذا بناء على ان الطوائف بالغة حدّ التواتر والافلايفيد هذه العبارة ايضاً اشتراط التواتر فتأمّل.

(٢) قوله: لانه ان حصل المقتضى له

هذا ممنوع ان اراد بحصول المقتضى حصوله جزماً او ظنا، اذ ربماكان الاحتذار حسناً بمجرد احتمال المقتضى فيمكن طلبه ندباً باحتمال حصول البرص وان اراد حصول المقتضى ولو بالاحتمال فلانسلم انه لو حصل لوجب.

(٣) قوله على ان ادعاء

لا حاجة للمعترض الى هذا الادعاء بل يكفيه الاحتمال

(٤) قوله: الى اقرب المجازات.

يمكن الجواب عنه بان من قال بجواز العمل بخبرالواحد قال بوجوبه فالقول برجحانه بدون الوجوب قول ثالث فتأمّل.

الإيجاب، في موضع النظر.

فان قيل: وجوب الحذر عند الإنذار لايصلح بمجرّده دليلاً على المدّعى [١]، لكونه أخصّ منه؛ فإنّ الإنذار هوالتخويف وظاهرٌ أنّ الخبرأعمٌّ منه.

قلت: الإنذار هوالإبلاغ، ذكره الجوهريّ قال: ولايكون إلاّ في التخويف. وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس. والعُرف يوافقه أيضاً. ولاريب أنّ عمدة الأحكام الشرعيّة الوجوب والتحريم، ومايرجع [٢] بنوع من الاعتبار إليهما. وهما لاينفكّان عن التخويف، فانّ الواجب يستحقّ العقابَ تاركُه، والحرامَ يستوجب المؤاخذةَ فاعِلُه. وإذا نهضتِ الآية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما، فالخطب فيما سواهما سهل. إذا لقول بالفصل معلوم الانتفاء. مع أنّه يمكن ادّعاءُ الدلالة على القبول فيه أيضاً بلحن الخطاب [٣].

فان قيل: ذكر التفقّه في الآية يدلّ على أنّ المراد بالإنذار: الفتوى، وقبولُ الواحد فيها موضع وفاق.

قلت: هذا موقوف على ثبوت عرفيّة المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليّين

---

(١) قوله: على المدعى
وهووجوب العمل بكل خبر.

(٢) قوله: ومايرجع
كاحكام الوضع مثل احكام العقود والايقاعات فانّ انتقال المبيع بالبيع اللازم الى المشترى يرجع الى وجوب تسليم البايع له اليه وحرمة تصرّفه بعد ذلك فيه بدون اذن المشترى و بينونة الزوجه بالطلاق يرجع الى حرمة التمتّع منها بعد الطلاق ووجوب الشرعية وامثال ذلك.

(٣) قوله: بلحن الخطاب.
أي مفهوم الموافقة اذلوكان مقبولا في الوجوب الذين هما عمدتان في الاحكام واعظمهما احتياطاً في الدين فيكون مقبولا في الندب والكراهة والاباحة بطريق اولى وفيه تأمّل اذ ربما يقال ان الاحتياط ودفع الضرر انما يقتضى القبول فيهما بخلاف الباقى فماذكره كان عليه لاله.

للتفـقّه في زمن الرسول، ﷺ، على الوجه المعتبـر، ليحمل الخـطاب عليه. وأنّى لكم بإثباته. ومعنـاه اللّغوي مطلق التفهّم، فيـجب الحمل عليه[١]، لأصالة بقائه حتَى يعلم النقل عنه. ولم يثبت حصوله في ذلك العصر.

الثاني : قوله تعالى: ﴿**إن جاءكم فاسقٌ بنَبأ، فَتَبيّنُوا**﴾ (سورة الحجرات ٦) وجه الدلالة: أنّه سبـحـانه علّق وجوب التثبّت على مـجيء الفـاسق؛ فـينتـفى عند انتفائه، عـملاً بمفهوم الشـرط. وإذا لم يجب التثبّت عند مجيء غيرالفاسق[٢]، فامّا أن يجب القبول[٣] وهوالمطلوب، أوالرّد وهوباطل، لأنّه يقتضي كونه أسوء حالاً من الفاسق. وفساده بينّ. ومايُقال: من أنّ دلالة المفـهوم ضعيفة، مدفوع: بأنّ الاحتـجاج به مـبنيّ على القول بحجـيّته فـيكون حينئذٍ من جـملة الظواهر التي يجب التمسّك بها.

الثالث: إطبـاق قـدماء الأصـحـاب الذين عـاصـروا الأئمّة عليـهم السّلام و

---

(١) قوله: فيجب الحمل عليه.
الظاهر ان الحـمل على معناه اللغـوى لايضر المعـترض اذ يكفـيه الاحـتـمال فله ان يقـول لعلّ المراد فهم الاحكام والافتاء بها لانقل الاخبـار وكان الاستدلال من حيث الاطلاق وان عدم التفصيل في معرض بيان الحكم يفيد العـموم ولايخفى ضعفه ويمكن ان يقال ان الظهور من الفهـم والانذار الفتوى لانقل الخبر فتأمّل.

(٢) قوله: عند مجئ غيرالفاسق.
لايخفى ان مجئ غيـرالفاسق ليس مفهوم الشرط بل مـفهوم الصفة ومفـهوم الشرط هنا عدم مجئ الفاسق ويمـكن ان يقال انه ذكر مجئ غيـرالفاسق من حيث انه احد افـراد عدم مجئ الفاسق الذى هو مفهوم الشرط الذى ينتفى وجوب التثبت عند جميع افراده فتأمّل.

(٣) قوله: يجب القبول
لايخفى ان عـدم وجوب التـثبت عند مجئ غير الفاسق لايستـلزم وجوب احـد الامرين أي القبول والردّ لاحتمال جـواز العمل واستحبابه اوكراهته وتوجيهـه ان هذه الاحتمالات منفيّة بالاجماع اذ من قال بالجواز المطلق قال بالوجوب ولاقائل بالتفصيل فتأمّل.

أخذوا عنهم أوقاربوا عصرهم على رواية أخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرُّواة، والتفحصّ عن المقبول و المردود، والبحث عن الثقة والضعيف؛ واشتهار ذلك بينهم في كلّ عصر من تلك الأعصار وفي زمن إمام بعد إمام. ولم ينقل عن أحد منهم إنكار لذلك أومصير إلى خلافه، ولا روى عن الأئمة عليهم السلام حديث يُضادّه، مع كثرة الروايات عنهم في فنون الأحكام.

قال العلاّمة في النهاية: «أمّا الإماميّة، فالأخباريّون منهم لم يعوّلوا في اصول الدين وفروعه، إلاّ على أخبارالآحاد المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام؛ والأصوليّون منهم كأبي جعفرالطوسي ـ رحمه اللّه ـ وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد. ولم يُنكره أحد، سوى المرتضى وأتباعه، لشُبهة حصلت لهم».

وقدحكى المحقق ـ رحمه اللّه ـ عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل بأخبارنا المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام، مقتصراً عليه؛ فادّعى الاجماع على ذلك وذكر أنّ قديم الأصحاب وحديثهم، اذا طُولبوا بصحّة ما أفتى به المُفتى منهم، عوّلوا على المنقول في أصولهم المعتمدة وكتبهم المدّونة فيسلّم له خصمُه منهم الدعوى في ذلك. وهذه سجيّتهم من زمن النبيّ ﷺ إلى زمن الأئمّة عليهم السلام. فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار جائز لأنكروه[1] الصحابة وتبرّؤا من العمل به.

وموافقونا من أهل الخلاف احتجّوا بمثل هذه الطريقة أيضاً، فقالوا: إنّ

---

(١) قوله: لانكروه.

لايخفى ان هذا مبنى على حجية الاجماع السكوتى وفى حجّيته عند الاماميّة تأمّل الاان يقال ان الاجماع السكوتى اذا تكرر في المواد المختلفة التى لاتكاد تحصى مرة بعد اخرى وشاع وذاع العمل و الحكم بلاتكرر في المامور العام البلوى يفيد العلم العادى بالاتفاق كالصريح كما اشار اليه وهذا من جملة ذلك فتامّل.

الصحابة والتابعين أجمعوا على ذلك؛ بدليل ما نُقل عنهم من الاستدلال بخبرالواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لاتكاد تحصى. وقد تكرّر ذلك مرّة بعد أخرى وشاع وذاع بينهم. ولم ينكر عليهم أحد، وإلاّ لنقل. وذلك يوجب العلم العادّي باتّفاقهم كالقول الصريح.

الرابع: أنّ باب العلم القطعيّ بالأحكام الشرعيّة التي لم تعلم بالضرورة من الدين أو من مذهب أهل البيت عليهم السّلام في نحو زماننا هذا منسدّ قطعاً؛ إذا الموجود من أدلّتها لايُفيد غير الظنّ، لفقد السنّة المتواترة، وانقطاع طريق الاطّلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد، و وضوح كون أصالة البراءة لايفيد غيرالظنّ، وكون الكتاب ظنّي الدلالة. وإذا تحقّق انسداد باب العلم في حكم شرعيّ كان التكليف فيه بالظنّ[1] قطعا. والعقل قاض بانّ الظنّ إذا كان له جهات متعدّدة يتفاوت بالقوّة والضعف. فالعدل عن القويّ منها إلى الضعيف قبيح. ولاريب أنّ كثيراً من أخبار الآحاد يحصل بها من الظنّ ما لا يحصل بشيء من سائرالأدلّة، فيجب تقديم العمل بها.

لايقال: لوتمّ هذا لوجب ـ فيما إذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد أودعواه، ظنّ أقوى من الحاصل بشهادة العدلين أن يحكم بالواحد أو

---

(١) قوله: وكان التكليف فيه بالظن.

ان اراد انه كان التكليف بالظن من حيث انه ظن فالملازمة المذكورة ممنوعة اذ انسداد باب العلم لايستلزم اعتبار ظن من حيث انه ظن لجواز اعتبار الشارع اموراً مخصوصة وان كانت مفيدة للظن لامن حيث افادتها للظن كاصالة البرائة فانها ربما يقال حجيتها ليست من حيث افادتها الظن بل للاجماع على حجيتها و ان اراد انه كان التكليف بمايفيد الظن وان لم يكن من حيث افادة الظن فالملازمة مسلمة لكن نمنع قوله «والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات الى آخره» لانه على هذا التفسير لادخل للظن حتى يعتبر ضعفه وقوته ويكون الانتقال من القوى الى الضعيف قبيحاً فتأمّل.

بالدعوى. وهوخلاف الإجماع.

لأنّا نقول: ليس الحكم في الشهادة منوطاً بالظنّ بل بشهادة العدلين، فينتفي بانتفائها، ومثلها الفتوى والإقرار[(١)]. فهي كما أشار إليه المرتضى ـ رضي اللّه عنه في معنى الأسباب أو الشروط الشرعيّة، كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة إلى الأحكام المتعلّقة بهما، بخلاف محلّ النزاع، فانّ المفروض فيه كون التكليف منوطاً بالظنّ.

لايقال: الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم[(٢)]، لا مظنون. وذلك بواسطة ضميمة مقدّمة خارجيّة، وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر[(٣)]، وهويريد خلافه، من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظاهر. سلّمنا، ولكن ذلك ظنّ مخصوص؛ فهومن قبيل الشهادة، لايعدل عنه إلى غيره إلاّ بدليل.

لأنّا نقول: أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة[(٤)]، وقد مرّ أنّه

---

(١) قوله: ومثلها الفتوى

أي ليس الحكم في الفتوى والاقرارمنوطاً بحصول الظن من قول المفتي والمقر بل باعتبار الشارع لهما المعلوم بدليل الاجماع وغيره.

(٢) قوله: من ظاهرالكتاب معلوم.

لايخفى ان هذا على تقدير صحته لايضر المستدل اذ لاشك ان اكثر الاحكام غيرمستفادة عن ظاهر الكتاب والتكليف بها واقع قطعا فطريق العلم بها منسدّ وهذا كاف في الاستدلال وكون ظاهر القرآن مفيداً للعلم في قليل من الاحكام لوسلّم لاينفع في الباقي.

(٣) قوله: بما له ظاهر،

الظاهران ذالك اشارة الى ظاهر الكتاب ولايخفى انه غيرموجود في اكثر الاحكام فطريق هذا الظن المخصوص منسدّ كالعلم بالنسبة الى اكثر الاحكام مع وقوع التكليف بها قطعاً وهذا كاف للمستدل فظهران هذا البحث ايضاً لايضر المستدل نعم لو قيل مثل هذا في البرائة الاصلية لكان موجهاً فتامل.

(٤) قوله: من قبيل خطاب المشافهة

مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب، وأنّ ثبوت حكمه في حقّ من تأخّر إنّما هو بالإجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكلّ. وحينئذٍ فمن الجائز أن يكون اقترن ببعض تلك الظواهر[1] ما يدلّهم على إرادة خلافها. وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالإجماع ونحوه، فيحتمل الاعتماد[2] في تعريفنا بسائرها على الأمارات المُفيدة للظنّ القويّ، وخبرالواحد من جُملتها. ومع قيام هذاالاحتمال ينتفي القطع بالحكم، ويستوي حينئذٍ[3] الظنّ المستفاد من ظاهرالكتاب والحاصل من غيره، بالنظرإلى اناطة التكليف به. لابتناء الفرق بينهما[4] على كون الخطاب متوجّهاً إلينا، وقد تبيّن خلافه، ولظهور

هذا في مثل قوله تعالى «للّه على الناس حجّ البيت محل التأمّل.

(١) قوله: اقترن ببعض تلك الظواهر

يمكن ان يقال ان دلالته حينئذ على خلاف الظاهرمعلوم فيكون الحكم المستفاد من القرآن ايضاً معلوماً والحاصل انه لم يقترن بتلك الظواهرما يدلّهم على ارادة خلاف الظاهر كان الظاهرمعلوماً وان اقترن بما يدلّهم على خلاف الظاهر كان خلاف الظاهر معلوماً الا ان يقال مراده انهم كانوا يجوزون فيمالم يقترن به الصارف عنه بحسب الظاهر ان يكون هناك صارف مع غفلتهم عنه فيبقى القطع بارادة الظاهرلقيام هذا الاحتمال فتأمّل في عبارته.

(٢) قوله: فيحتمل الاعتماد.

لايخفى انه على هذا لاحاجة الى دعوى اختصاص احكام الكتاب بالموجودين في زمن الخطاب وان كان كلها من قبيل خطاب المشافهة اذ على تقدير عموم الخطاب ايضاً يكفى ان يقال انه مع قيام هذا الاحتمال لاينتفى القطع والاولى جعل هذا جواباً آخر بعد التنزل عن ذلك فتامل.

(٣) قوله: ويستوى حينئذ.

هذا لدفع ماذكره بقوله «سلمنا الى آخره» وقد عرفت مافيه فتذكر.

(٤) قوله: لابتناء الفرق بينهما.

أي بافادة احدهما العلم والآخر اواعتبار خصوص ظن دون غيرها في ابتناء الفرق الاخير على ماذكره خفاءً.

اختصاص[١] الإجماع والضـرورة الدالّين على المشاركة في التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب بغير صورة[٢] وجود الخبرالجامع للشـرائط الآتية، المفيد للظنّ الراجح بأنّ التكليف بخـلاف ذلك الظنّ الظاهر[٣]. ومثله[٤] يُقال: فى أصـالة البرائة لمن التفت إليها. بنحو ما ذكر[٥] أخيراً في ظاهرالكتاب.

حجّة القول الآخر: عموم قوله تعالى: ﴿**ولاتَقف ما لَيسَ لَك بِهِ علمٌ**﴾ (سورة الاسراء ٣٦) فانّه نهى[٦] عن اتّبـاع الظنّ. وقوله تعـالى: ﴿**إن يتّبِعُون إلاّ الظنّ**﴾، (سورة الانعام ١١٦)، و﴿**إنّ الظنَّ لا يُغني مِنَ الحق شيئاً**﴾ (سورة النجم ٢٨) ونحوذلك من الآيات الدالّة[٧] على ذمّ اتّبـاع الظنّ. والنهي والذمّ دلـيل الحـرمـة، وهـي تنافي

(١) قوله: ولظهور اختصاص.
الظاهرانه عطف على قوله «لابتناء الفـرق» فيكون دليلا آخر على تساوى مايستفاد من ظاهر الكتاب وغيره.

(٢) قوله: بغير صورة
فلايفيد ظاهرالكتاب القطع بالنسبة الينا ايضاً لاحتـمال وجود الخبر المتعارض فيه فلا يحصل الدليل الدال على المشاركة فيه على سبيل القطع بل على سبيل الظهور.

(٣) قوله: بخلاف ذلك الظاهر
أي الظن المستفاد من الكتاب.

(٤) قوله: ومثله.
بان يقال انه لما كان المناط الظن يستوى حينئذٍ الظن من البرائة الاصلية والحاصل من غيرها كخبرالواحد.

(٥) قوله: بنحو ماذكر اخيراً
أي قوله «ذلك ظن مخصوص لايعدل عنه الى غيره الابدليل».

(٦) قوله: فانه نهى عن اتباع الظن
يمكن ان يقال ظاهره مخصوص بالنبى ﷺ وقد اشار اليه المصنف ويحتمل ايضاً ان يقال ان هذا رفع للايجاب الكلى لاالسلب فتأمّل.

(٧) قوله: وقوله تعالى ان يتبعون
يمكن ان يقال الذم على حصر الاتباع في الظن فلا يدل على قبح اتباع الظن.

الوجوب، ولاشك أنّ خبرالواحد لايُفيد إلاّ الظنّ.

وماذكره السيّد المرتضى في جواب المسائل التبّانيّات: من أنّ أصحابنا لا يعملون بخبرالواحد، وأنّ ادّعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة. قال: لأنّا نعلم علماً ضروريّاً لايدخل في مثله ريب ولاشك أنّ علماء الشيعة الإماميّة يذهبون إلى أنّ أخبار الآحاد لايجوز العمل بها في الشريعة ولاالتعويل عليها و أنّها ليست بحجّة ولادلالة. وقد ملأوا الطوامير وسطروا الأساطير فى الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه.

ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب إلى أنّه مستحيل من طريق العقول: أن يتعبّد اللّه تعالى بالعمل بأخبار الآحاد. و يجري ظهورمذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة و حظره.

وقال في المسألة التى أفردها في البحث عن العمل بخبر الواحد: إنّه بيّن في جواب المسائل التبّانيّات: أنّ العلم الضروريّ حاصل لكلٍّ مخالف للإماميّة أو موافق بأنّهم لايعملون في الشريعة بخبر لايوجب العلم؛ وأنّ ذلك قدصار شعاراً لهم يعرفون به، كماأنّ نفي القياس في الشريعة من شعارهم الّذي يعلمه منهم كلّ مخالط لهم.

وتكلّم في الذريعة على التعلّق بعمل الصحابة والتابعين، بأنّ الإماميّة تدفع ذلك و تقول: إنّما عمل بأخبار الآحاد من الصحابة، المتأمّرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم. فامساك النكير عليهم لايدلّ على الرضاء بما فعلوه. لأنّ الشرط في دلالة الإمساك على الرضاء: أن لايكون له وجه سوى الرضاء من تقيّة وخوف وما أشبه ذلك (الذريعة ص ٥٣٧)

والجواب عن الاحتجاج بالآيات: أنّ العامّ يُخصّ والمطلق يُقيّد بالدليل وقد

وجد كما عرفت. على أنّ آيات الذّم ظاهرة بحسب السّوق في الاختصاص باتّباع الظنّ في أُصول الدين. لأنّ الذمّ فيها للكفّار على ما كانوا يعتقدونه. وآية النهي محتملة لذلك أيضاً، ولغيره ممّا ينافي عمومها أو صلاحيتها للتمسّك بها في موضع النزاع. لاسيّما بعد ملاحظة ما تقرّر في خطاب المشافهة و وجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجّة لما صرنا إليه. وأيّ إجماع أو ضرورة تقتضي بمشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لاريب في انسداد باب العلم به عنّا دونهم؟ وهذا واضح لمن تدبّر.

وأمّا ما ذكره المرتضى، فجوابه:

أوّلاً: أنّ العلم الضروريّ بأنّ الاماميّة تنكرالعمل بخبرالواحد مطلقاً غير حاصل لنا الآن قطعاً، واعتمادنا في الحكم بذلك على نقله له نقض لغرضه؛ إذ لم يصل إلينا معه ما يخرجه عن كونه خبرواحد.

وثانياً: أنّ التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا، ومعلومٌ أنّ تحصيل العلم القطعيّ بالحكم الشرعيّ في محل الحاجة إلى العمل بخبرالواحد الآن مُستحيل عادة. وإمكانه في عصره وما قبله من أزمنة ظهورالأئمّة، عليهم السلام، لا يُجدي بالنسبة إلى زمان عدم الإمكان. ولعلّ الوجه في معلوميّة مخالفة الأماميّة لغيرهم في هذا الأصل تمكّنهم في تلك الأوقات من تحصيل العلم بالرجوع إلى أئمتهم المعصومين، عليهم السلام فلم يحتاجوا إلى اتّباع الظنّ الحاصل من خبرالواحد كماصنع مخالفوهم ولم يؤثره على العلم.

وقد أورد السيّد على نفسه، في بعض كلامه، سؤالاً، هذا لفظه: فان قيل: إذا سددتم طريق العمل بالأخبار، فعلى أيّ شيء تعوّلون في الفقه كلّه؟ وأجاب بما حاصله: أنّ معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب أئمّتنا، عليهم السلام،

فيه بالأخبار المتواترة. وما لم يتحقّق ذلك فيه ولعلّه الاقلّ يعوّل فيه على إجماع الإماميّة.

وذكر كلاماً طويلاً في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم. ومحصوله: أنّه، إذا أمكن تحصيل القطع بأحد الأقوال من طرق ذكرها تعيّن العمل عليه و إلاّ كنّا مخيّرين بين الأقوال المختلفة لفقد دليل التعيين. ولاريب أنّ ما ادّعاه من علم مُعظم الفقه بالضرورة وباجماع الأماميّة، أمر ممتنع في هذا الزمان وأشباهه. فالتكليف فيها بتحصيل العلم غيرجائز، والاكتفاءُ بالظنّ فيما يتعذّر فيه العلم ممّا لاشك فيه ولانزاع وقد ذكره في غيرموضع من كلامه أيضاً، فيستوى حيئنذ الأخبار وغيرها من الأدّلة المُفيدة للظنّ. في الصّلاحية لإثبات الاحكام الشرعيّة في الجملة كما حقّقناه، وأما مع إمكان تحصيل العلم، فيتوقّف العمل بما لايُفيده على قيام الدليل القطعيّ عليه. ولاحاجة بنا الآن إلى تحمّل مشقّة البحث عن قيامه حينئذ على العمل بخبر الواحد وعدمه مع أنّ السيّد قد اعترف في جواب المسائل التبّانيّات بأنّ أكثر أخبارنا المرويّة في كتبنا معلومة، مقطوع على صحّتها، اما بالتواتر، او بأمارة وعلامة دلّت على صحّتها وصدق رواتها. فهي مُوجبة للعلم، مُقتضية للقطع، وإن وجدناها مُودَعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد.

وبقي الكلام في التدافُع الواقع بين ما عزاه إلى الأصحاب وبين ما حكيناه عن العلاّمة في النهاية فانّه عجيب.

ويمكن أن يُقال: إنّ اعتماد المرتضى، فيما ذكره، على ما عهده من كلام أوائل المتكلّمين منهم. والعملُ بخبر الواحد بعيدٌ عن طريقتهم. وقد مرّت حكاية المحقّق عن ابن قبة وهومن جملتهم: القولَ بمنع التعبّد به عقلاً. وتعويل

العلاّمة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله من علمائنا المُعتنين بالفقه والحديث حيث أوردوا الأخبار في كتبهم، واستراحوا إليها في المسائل الفقهيّة ولم يظهر منهم ما يدلّ على موافقة المرتضى.

والإنصاف: أنّه لم يتّضح من حالهم المخالفة له أيضاً. إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذٍ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين، ع، واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن العاضدة لها متيسّرة، كما أشار إليه السيّد. ولم يعلم أنّهم اعتمدوا على الخبرالمجرّد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه.

وقد تفطَّنَ المحقّق من كلام الشيخ لما قلناه بعد أن ذكرعنه في حكاية الخلاف هنا: أنّه عمل بخبرالواحد إذا كان عدلاً من الطائفة المحقّة، وأورد احتجاج القوم من الجانبين، فقال: وذهب شيخنا أبوجعفر ـ رحِمهُ اللّه ـ إلى العمل بخبر العدل من رُواة أصحابنا. لكن لفظه وإن كان مطلقاً فعندالتحقيق يتبيّن أنّه لايعمل بالخبر مطلقاً بل بهذه الأخبار الّتى رُويت عن الأئمّة عليهم السلام ودوّنها الأصحاب. لا أنّ كلّ خبريرويه إماميّ يجب العلم به.

هذا الذي تبيّن لى في كلامه ويدّعي: إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار حتّى لورواها غيرالاماميّ وكان الخبر سليماً عن المُعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب، عمل به.

ثمّ أخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقاً: من أنّ قديم الأصحاب وحديثهم، إلى آخر ما ذكرهناك. وزاد في تقريبه مالا حاجة لنا إلى ذكره.

وما فهمه المحقّق من كلام الشيخ، هوالذي ينبغي أن يعتمد عليه، لاما نسبه العلاّمة إليه.

وأمّا اهتمام القدماء بالبحث عن أحوال الرجال: فمن الجائز أن يكون طلباً

لتكثير القرائن وتسهيلاً لسبيل العلم بصدق الخبر، لا لما مرّ في الوجه الثالث من حجّة القول الأوّل، وكذا اعتناؤهم بالرواية فانّه محتمل لأن يكون رجاء للتواتر وحرصاً عليه. وعلى هذا تُحمل روايتهم لأخبار اصول الدّين، فانّ التعويل على الآحاد فيها غيرمعقول. وقدطعن بذلك المرتضى على نقلها حيث ظنّ منهم الاعتماد عليها. ولاوجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه، وإن اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجّة لما صرنا إليه. فانّ في بقية الوجوه لاسيّما الأخير كفاية إن شاءاللّه تعالى.

(٤)
أصل

وللعمل بخبرالواحد شرائط، كلّها يتعلّق بالّراوي.

الأوّل: التكليف: فلايقبل رواية المجنون والصّبيّ وإن كان مميزاً، والحكم في المجنون وغيرالمميّز ظاهر. ونقل الاجماع عليه من الكُل. وأما المميّز فلايعرف فيه من الأصحاب مخالف وجُمهور أهل الخلاف على ذلك أيضاً. ويعزى إلى بعض منهم القبولُ قياساً[١] على جوازالاقتداء به. وهوبمكان من الضعف، لمنع الحكم في المقيس عليه أوّلاً، سلّمنا، لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم[٢]

(١) قوله: ويعزى الى بعض منهم القبول قياساً.
لايقال المميز داخل في غيرالفاسق الذى لايجب التثبت في خبره فيقبل خبره كالعادل بحكم الاية لانا نقول لعدم وجوب التثبت احتمالان الردّ جزماً والقبول جزماً ولمالم يحتمل الاول في العادل والالكان ادون من الفاسق وهوباطل بالضرورة تعيّن الثانى بخلاف المميز فانه يحتمل كونه ادون من الفاسق فيحتمل فيه الرد جزماً فتأمّل.

(٢) قوله: كمايعلم من قاعدتهم.
أي يجوزون الاقتداء بالفاسق مع انهم لايقبلون روايته فظهرالفرق عندهم ايضاً بين الاقتداء والرواية.

في القدوة. ولمنع أصل القياس ثانياً[١].

والتّحقيق: أنّ عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق أولى؛ لأنّ للفاسق ـ باعتبار التّكليف ـ خَشية من اللّه ربّما منعته عن الكذب. والصّبيّ باعتبار علمه بانتفاء التّكليف عنه فلايحرم عليه الكذب، ولايستحقّ به العقاب لامانع له من الاقدام عليه. هذا إذا سمع وروى قبل البلوغ. أمّا الرّواية بعد البلوغ، لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجتمع غيره من الشرائط. لوجود المقتضي حينئذٍ، وهوإخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يقدّر مانعاً للمانعية.

الثاني: الإسلام: ولاريب عندنا في اشتراطه. لقوله تعالى: ﴿**إن جاءكُم فاسق بنبأ...**﴾،(سورة الحجرات ٦) وهوشامل للكافر وغيره. ولئن قيل: باختصاصه فى العُرف المتأخّر بالمسلم، لدلّ بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبرالكافر[٢]، كما هوظاهر.

الثالث: الإيمان: واشتراطه هوالمشهور بين الأصحاب. وحجّتهم[٣] قوله تعالى: ﴿**إن جائكُم فاسِق**﴾.

وحكى المحقّق عن الشيخ: أنّه أجاز العمل بخبرالفطحيّة، ومن ضارعهم، بشرط أن لايكون متّهماً بالكذب. محتجّاً بأن الطائفة عملت بخبرعبداللّه بن

---

(١) قوله: لمنع اصل القياس.
أي الدليل الذى هو القياس فلفظ الاصل يحتمل ان يكون المراد منه نفس القياس ويحتمل ان يكون المراد منه القاعدة والدليل أي يمنع صحة القياس الذى هو احد الاصول في الدلائل بزعمه وليس المراد منه المقيس عليه كما هوالمعهود في القياس لمنعه.

(٢) قوله: على عدم قبول خبر الكافر.
فيه تأمّل اذ لانسلم ذلك في الكافر الثقة في دينه المعتقد بحرمة ذلك فتأمّل.

(٣) قوله: بين الاصحاب وحجتهم.
فيه تأمّل قد ذكرناه في الكافر بل هذا اولى.

بكير، وسماعة وعليّ بن أبي حمزة، وعثمان بن عيسى، وبما رواه بنوفضّال، والطّاطريّون.

وأجاب المحقق رحمه اللّه: بأنّا لم نعلم إلى الآن بأنّ الطائفة عملت بأخبار هؤلاء. والعلاّمة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب، أكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذاهب. وحكى والدي ـ رحمهُ اللّه ـ في فوائده على الخلاصة، عن فخرالمحقّقين، أنّه قال: سألتُ والدي: عن أبان بن عثمان، فقال: الأقرب عندي عدم قبول روايته، لقوله تعالى: ﴿**إن جاءكم فاسِق بنبأ**﴾، الآية، ولافسق أعظم من عدم الايمان. وأشار بذلك إلى ماروواه الكشيّ، من أنّ أباناً كان من النّاووسيّة، هذا والاعتماد عندي على المشهور.

الشرط الرابع: العدالة. وهي ملكة في النّفس تمنعهاعن فعل الكبائر والإصرار على الصغائر، ومنافيات المروّة. واعتبار هذا الشرط هوالمشهوربين الأصحاب أيضاً، وظاهر جماعة من متأخّريهم الميل إلى العمل بخبر مجهول الحال، كما ذهب إليه بعض العامّة.

ونقل المحقّق عن الشيخ أنّه قال: يكفي كون الراوي ثقة متحرّزاً عن الكذب في الرواية وإن كان فاسقاً بجوارحه وادّعى عمل الطائفة على أخبار جماعة هذه صفتهم.

ثمّ قال المحقّق: ونحن نمنع هذه الدّعوى ونُطالب بدليلها. ولو سلّمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها بأخبار خاصّة ولم يجز التعدّي في العمل إلى غيرها. ودعوى: التحرّز من الكذب مع ظهورالفسق مستبعد. (معارج الاصول ص ١٤٩) وهذا الكلام جيّد.

والقول باشتراط العدالة عندي هوالأقرب. لنا: أنّه لاواسطة بحسب الواقع

بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة[1] من اعتبار هذا الشرط؛ لأنّ الملكة المذكورة إن كانت حاصلة فهو العدل، وإلاّ فهوالفسق. وتوسّط مجهول الحال إنّما هوبين من علم فسقه أو عدالته، ولاريب أنّ تقدّم العلم بالوصف لايدخل في حقيقته، ووجوب التثبت في الآية متعلّق بنفس الوصف لابما تقدّم العلم به منه، ومقتضى ذلك إرادة البحث والتفحّص عن حصوله وعدمه. الاترى: أنّ قول القائل: «أعطِ كُلَّ بالِغ رشيد من هذه الجماعة ـ مثلاً ـ درهماً»، يقتضي إرادة السؤال والفحص عمّن جمع هذين الوصفين، لاالاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه.

ويؤيّد كون المراد من الآية هذا المعنى: أنّ قوله: ﴿**أن تُصيبُوا قوماً بجهالة؛ فتُصبحوا على ما فعلتم نادمين**﴾ (سورة الحجرات ـ٦)، تعليل للأمر بالتثبّت، اي كراهة أن تُصيبوا. ومن البيّن: أنّ الوقوع في النّدم لظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول أخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث لاحجر معها عن الكذب، ولامدخليّة لسبق العلم بحصولها في ذلك.

إذا عرفت هذا: ظهرلك. أنّه يصير مقتضى الآية حينئذٍ وجوب التثبّت عند خبرمن له هذه الصفة **في الواقع ونفس الأمر**؛ فيتوقّف القبول على العلم بانتفائها. وهويقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة. وبهذا التحقيق يظهربطلان القول بقبول رواية المجهول؛ لأنّه مبنيّ على توسّط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبيّن فساده[2].

(١) قوله: في موضع الحاجة.

أي بعيد العهد عن زمان التكليف كما هو الغالب في الرواة التى كان بحثنا عن روايتهم بخلاف حديث العهد كما سيأتى.

(٢) قوله: وقدتبيّن فسادة.

لانك عرفت انه واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق لابين العادل والفاسق الواقعيّين .

وأمّا قول الشيخ؛ فلا تعلّق له بحديث الواسطة. وإنّما نظره فيه إلى قضيّة العمل الذي ادّعاه. ولونهض دليلاً لخصّصنا به عموم ظاهر الآية.

لكنّه مردود بما أشارإليه المحقّق، وحاصله: منع أصل العمل اوّلاً، بمعنى نفي العلم بحصوله، فيحتاج مدّعيه إلى إثباته، وبتقدير التنزّل للموافقة على الحصول يردّ الاحتجاج ثانياً بأنّ عملهم. إنّما يدلّ على قبول تلك الأخبار المخصوصة لا مطلقاً، ومن الجائز أن يكون العمل منوطاً بانضمام القرائن إليها لابمجرّد الأخبار.

وبقي في المقام إشكال، أشرنا إليه بتقييد نفي الواسطة في صدر الحجّة بموضع الحاجة. وتقريره: أنّ انتفاء الواسطة؛ للتقريب الذي ذكر إنّما يتمّ فيمن بعد عهده من أوّل زمان التكليف، كما هوالغالب و الواقع في رواة الأخبار التي هي محلّ الحاجة إلى هذا البحث؛ فانّ العادة قاضية بعدم انفكاك من هوكذلك عن أحد الوصفين وأمّا حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقّه تحقّق الواسطة بأن لايقع منه معصية توجب الفسق. ولايكون له ملكة تصدق بها العدالة، فانّ ذلك غيرممتنع. وحينئذ تثبت الواسطة، فلاتقوم الحجّة باشتراط العدالة مطلقاً.

وحلّه: أنّ الواسطة المذكورة وإن كانت ممكنة بالنظرإلى نفس الأمرولكنّ العلم بوجودها متعذّر؛ لأنّ المعاصي غيرمنحصرة في الأفعال الظاهرة، ولاريب أنّ العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة. سلمّنا؛ لكنّ التعليل الواقع في الآية لوجوب التثبّت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له، لمشاركته الفاسق في عدم الحجر عن الكذب، فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم، لظهور عدم صدق الخبر على حدّ قيامه في

خبرالفاسق، و سيأتي: أنّ العلة المنصوصة يتعدّى بها الحكم إلى كلّ محلّ توجد فيه.

الشرط الخامس: الضبط. ولاخلاف في اشتراطه، فانّ من لاضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون ممّا يتمّ به فائدته ويختلف الحكم بعدمه، او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه، أو يبدل لفظاً بآخر، أويروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها. الى غير ذلك من أسباب الاختلال؛ فيجب أن يكون بحيث لايقع منه كذب على سبيل الخطأ غالباً؛ فلو عرض له السّهو نادراً لم يقدح. إذ لايكاد يسلَم منه أحد.

قال المحقق ـ رَحِمَهُ اللّه ـ: لوكان زوال السهو، أصلاً، شرطاً في القبول، لما صحّ العمل إلاّ عن معصوم من السهو. وهوباطل إجماعاً من العاملين بالخبر. (معارج الاصول ص ١٥١)

(٥)
أصل

تُعرف عدالة الرّاوى بالاختبار بالصحبة المؤكدة والملازمة بحيث يظهرأحواله ويحصل الاطلاع على سريرته، حيث يكون ذلك ممكناً، وهوواضح ومع عدمه، باشتهارها بين العلماء وأهل الحديث، وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة، وبالتزّكية من العالم بها و هل يكفي فيها الواحد، أو لابدّ من التّعدّد؟ قولان، اختار أوّلهما العلاّمة في التهذيب، وعزاه فى النهاية إلى الأكثر، من غير تصريح بالترجيح. وقال المحقّق:«لايقبل فيها إلاّ ما يقبل فى تزكية الشاهد، و هوشهادة عدلين».

وهذا عندى هوالحقّ. لنا: أنّها شهادة، ومن شأنها اعتبارالعدد فيها، كما هو ظاهر. وأنّ مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها. والبيّنة تقوم مقامه شرعاً؛ فتغنى عنه. وما سوى ذلك يتوقّف الاكتفاءُ به على الدّليل.

احتجّوا: بأنّ التعديل شرط للرّواية، فلايزيد على مشروطه. وقداكتفي فى أصل الرّواية بالواحد. وانتصر لهم بعض أفاضل المتاخّرين؛ فاحتجّ بعموم المفهوم فى آية: «ان جائكُم فاسق»، نظراً إلى أنّ تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكّى عدلاً لايجب التثبّت عند خبره. واللازم من ذلك الاكتفاءُ به.

والجواب عن الأوّل: المطالبة بالدّليل على نفي الزيادة على المشروط. فلانراه إلاّ مجرّد دعوى. سلّمنا، ولكنّ الشرط في قبول الرواية هوالعدالة لاالتعديل[1]. نعم هوأحد الطرق إلى المعرفة بالشرط.

سلّمنا، ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة أظهرفي الأحكام الشرعيّة ـ عند من يعمل بخبرالواحد ـ من أن تُبيّن، إذا أكثرشروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه إلى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد.

والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجّة: بأنّه ليس في الأحكام الشرعيّة شرط يزيد على مشروطه!!

هذا. والّذى يقتضيه الاعتبار أنّ التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط، يناسب طريقة أهل القياس. فكأنّه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تأمّل

(١) قوله: هو العدالة لاالتعديل.

لايخفى ان هذه مناقشة في العبارة فانّ للمستدل ان يقول ان الشرط في قبول الرواية العدالة فكمايكفى في قبول الرواية وثبوتها قول الواحد يكفى في قبول العدالة وثبوتها قول الواحد حتى لايزيد على المشروط بهافالاولى ترك هذا الجواب.

من يُنكر العمل بالقياس.

وممّا ينبّه على ذلك: ما وجدتُهُ في كـلام بعض العامّة، حكاية عن بعض آخر منهم: أنّ الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوى، هومقتضي القياس.

وعن الثّاني: أنّ مـبنى اشتـراط العـدالة في الرّاوي على أنّ المراد من الفـاسق في الآية: من له هذه الصفة في الواقع، فيتوقّف قـبول الخبر على العلم بانتفائها. وهومـوقـوف على العدالـة، كمـا بيّناه آنفـاً. وإنّمـا صرنـا إلى قبـول الشـاهدين لقيـامهما مـقام العلم شرعاً. وفـرض العموم في الآية، على وجه يتنـاول الإخبار بالعـدالة، يؤدي إلى حـصـول التناقض في مـدلولهـا؛ وذلك لأنّ الاكـتـفـاء في معـرفة العدالة بخـبر الواحـد يقتضي عـدم توقّف قبول الخـبر على العلم بانتـفاء صـفة الفـسق ضـرورة[1] أنّ خـبـرالعـدل بمجرّده لايـوجـب العلم. وقـدقلنا: إنّ مـقتـضـاها توقّف القبـول على العلم بالانـتفـاء، وهذا تناقض ظاهرٌ، فـلابدّ من حملها على إرادة الإخبار بما سوى العدالة.

لايقال: ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين، إذلاعلم معه.

لأنا نقول: اللاّزم من قبول شـهادة العدلين تخصـيص الآية بدليل خارجيّ. ولامـحذور فيه، كـيف: وتخصـيصـها لازم، وإن وافـقنا على تناولهـا للإخبـار بالعـدالة، من حيث انّ تزكـية الشـاهد لايكتفى فـيها بـالواحد. وهذا من أكـبر

---

(١) قوله: بانتفاء صفة الفسق ضرورة

هذا محل التـأمّل على تقدير شمـول الاية للاخبار بالعدالة ايضـاً فانه على ذلك التقـدير كان تلك الاخبارمقبولا شرعاً بحكم مفهوم الآية فيمكن ان يقال انه قائم مقام العلم كالشاهدين فكليّة التوقف على العلم مـخصصة بهما بحكم مـفهوم الآية او يقال انه مفـيد للعلم الشرعى وهوكاف فـلايلزم التناقض على التـقديرين الاانه يخدش ان تـخصص المنطوق بالمفـهوم ليس اولى من العكس بل الامر بالعكس فتأمّل.

الشواهد[1] على أنّ النظرفي الوجه الأوّل إنّما هوإلى القياس، كما نبّهنا عليه.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ طريق معرفة الجرح كالتعديل. والخلاف في الاكتفاء بالواحد، واشتراط التعدّد جارفيه. والمختار في المقامين واحد.

(٦)
أصل

اختلف النّاس في قبول الجرح والتعديل مجرّدين عن ذكر السبب. فقال قوم: بالقبول فيهما، وصار آخرون إلى خلافه فأوجبوا ذكرالسبب فيهما، وفصّل ثالث؛ فأوجبه في الجرح، دون التعديل. ورابع فعكس. واستندوا في هذه الأقوال إلى إعتبارات واهية ووجوه ركيكة، لاجدوى في التعرّض لذكرها. ولاأعلم في الأصحاب قائلاً بشيء منها، إذالمتعرّض منهم للبحث في هذاالأصل قليل، على ماوصل إلينا.

والذي[2] استوجهه العلاّمة ـ رحمَهُ اللّه ـ هنا: هوأنّ المزكّي والجارح إن كانا عارفين بالأسباب قبل الاطلاق فيهما وإلاّ وجب ذكرالسبب فيهما.

وذهب والدي ـ رحمهُ اللّه ـ إلى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقّق العدالةوالجرحُ، ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفاً على

---

(١) قوله: وهذا من اكبر الشواهد.

أي ماذكرنا في الجواب عن الثانى أي انتصار بعض افاضل المتأخرين من اكبرالشواهد على ان مبنى ماذكرانما هوالقياس اذ مايتصور ان يكون مبنى ماذكراما القياس او الآية فاذا دفعنا الثانى بقى الاول.

(٢) قوله: والذى.

هو مختارامام الحرمين من المخالفين.

ذكرالسبب. وهذا هوالأقوى، ووجهه ظاهرلايحتاج إلى البيان[1]، ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلاّمة ـ رَحِمهُ اللّه ـ.

(٧)
أصل

إذا تعارض الجرح والتعديل قال أكثرالنّاس: يقدّم الجرحُ؛ لأن فيه جمعاً بينهما؛ إذ غاية قول المعدّل: أنّه لم يعلم فسقاً، والجارح يقول:أنا علمته؛[2] فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذباً، وإذا حكمنا بفسقه، كانا صادقين. والجمع أولى، ما أمكن. وهذه الحجّة مدخولة[3]. ومن ثمّ قال السيّد العلاّمة جمال الدين بن طاووس ـ قدّس روحه ـ: إنّه، إن كان مع أحدهما رُجحان يحكم

(١) قوله: ووجهه ظاهرلايحتاج الى البيان.

اما ان الاكتفاء بالاطلاق فيما علم عدم المخالفة فلان ذكر السبب انما هو لاحتمال المخالفة فاذا علم عدمها فلاحاجة اليه وامّا عدم الاكتفاء بالاطلاق في صورة عدم العلم فلاحتمال المخالفة وامّا ما ذكروا من انه لوكان في المسئلة خلاف لما اطلق العادل لانه تدليس منه فضعيف اذ احكام الناس وفتاويهم انماهوعلى وفق زعمهم وظنهم ولاتدليس في ذلك فتأمّل.

(٢) قوله: والجارح يقول انا علمته.

لايخفى انه قديكون عدم العلم في طرف الجارح كما اذا كان جرحه باعتبارترك الواجب كترك الصلوة وترك الزكوة وغيرهما والمعدل يقول اناعلمته فينعكس حكم ماذكرلكن هذا نادر.

ثمّ لايخفى ايضاً ان ماذكره لايتمّ فيما عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق اليقين مثل ان يقول الجارح هو قتل فلاناً يوم كذا وقال المعدل هو حيٌ رأيته بعد ذلك اليوم فلايمكن الجمع بينهما فحينئذ يصارالى الترجيح.

(٣) قوله: وهذه الحجّة مدخوله.

يمكن ان يكون ذلك من حيث عدم الدليل على اعتبارمثل هذه الظنون واليه اشارابن طاوس حيث قال رجحان يحكم التدبرالصحيح باعتباره.

التدبّر الصحيح باعتباره،. فالعمل على الراجح، وإلاّ وجب التوقّف. وما قاله هو الوجه.

فائدة

إذا قال العدل: «حدّثني عدل» لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد، وكذا لوقال العدلان[1] ذلك، بناءً على اعتبارهما.

وهواختيار والدي ـ رَحِمَهُ اللّه ـ.

وذهب المحقق إلى الاكتفاء به بل بما دونه، حيث قال: «إذا قال: «أخبرَنى بَعض أصحابنا» ـ وعنى الإماميّة ـ يقبل وإن لم يصفه بالعدالة إذا لم يصفه بالفسق. لأنّ إخباره بمذهبه شهادة بأنّه من أهل الأمانة، ولم يعلم منه الفسق المانع. من القبول. فان قال: «عن بعض أصحابه»، لم يقبل لإمكان أن يعني نسبته إلى الرواة وأهل العلم؛ فيكون البحث فيه كالمجهول» (معارج الاصول ص ١٥١)

هذا كلامه وهو عجيب منه، بعد اشتراطه العدالة في الراوي؛ لأنّ الأصحاب لاينحصرون في العدول.

سلّمنا، لكنّ التعديل[2] إنّما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له. وإنّما يعلم

---

(١) قوله: وكذالوقال العدلان.

يظهر وجهه مماسيذكر في ردّ كلام المحقق وفيه كلام ستعلمه.

(٢) قوله: سلمنالكن التعديل وسلّمنا ان قوله اخبرنى بعض اصحابنا تعديل من القائل لذلك البعض وليس المراد تسليم ان الاصحاب منحصرون في العدول في الواقع كما توهم العبارة اذ بعد تسليم ذلك لايبقى للكلام مجال فهو تسليم لماهو المقصود بالذات منعه في الكلام السابق لاالمذكور صريحاً لان مقصوده من قوله لان الاصحاب لاينحصرون في العدول انهم

الحال مع تعيين المَعدِّل وتسميته، لينظر[1] هل له جارح أولا. ومع الإبهام لايؤمن وجوده. والتمسّك فى نفيه بالأصل غيرمتوجّه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شأن كثير من الرّواة.

وبالجملة: فلابدّ للمُجتهد من البحث عن كلّ مايحتمل أن يكون له مُعارض حتّى يغلب على ظنّه انتفاؤه، كما سبق التّنبيه عليه في العمل بالعامّ قبل البحث عن المخصّص.

إذا عرفت هذا، فاعلّم: أنّ وصف جماعة من الأصحاب كثيراً من الروايات بالصحة من هذا القبيل[2]؛ لأنّه فى الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهوبمجرّده غير كاف في جوازالعمل بالحديث، بل لابدّ من مراجعة السند، والنظر في حال الرواة؛ ليؤمن من معارضة الجرح.

لاينحصرون في العدول بزعم احد حتى يكون قول القائل اخبرنى بعض اصحابنا بمنزلة قوله اخبرنى عدل، فتأمّل.

(١) قوله: مع تعيين المعدل وتسميته لينظر.

لايخفى ان هذا يدلّ على ان تعديل الراوى المعيّن ايضاً غيركاف لانه لابد من النظر في انه هل تعارضه جارح ام لافلا اختصاص بعدم الكفاية بصورة الابهام نعم في صورة الابهام لايمكن ذلك النظر وفى صورة التعيين يكون ممكنا ومن هنا ظهر ان تقدير المسئلة بعدم الكفاية كمافعل غير جيد وكان مراده بعدم الكفاية عدم النفع وعدم ترتب الثمرة حتى يستقيم في الابهام دون التعيين فتأمّل.

(٢) قوله: من هذا القبيل.

أي من قبيل قول العدل حدّثنى عدل ولايخفى انه انما يستقيم في الروايات التى ليس سندها معينة معهودة اذ على تقدير تعيين السند والعلم به كان الحكم بالصحة تعديلاً للراوى المعين فيترتب عليه الثمرة كمااشرنااليه فتأمّل.

(٨)
أصل

لابدّ للراوى من مُستند يصحّ له من أجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه. وهو في الرواية عن المعصوم نفسه[١] ظاهرٌ معروف. وأمّا في الرواية عن الراوى فله وجوه. أعلاها السّماع من لفظه سواءً كان بقراءَة في كتابه، أو بإملائه من حفظه. ودونه، القراءة عليه مع إقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه. ودون ذلك إجازته رواية كتاب ونحوه.

ويحكى عن بعض النّاس إنكار جوازالرّواية بالإجازة، ويُعزى إلى الاكثرين خلافه. وهذاالبحث غيرمنقّح في كلام الأصحاب. وتحقيق القول فيه: أنّ لجوازالرّواية بالإجازة معنيين وقع الخلاف من بعض أهل الخلاف في كلّ منهما.

أحدهما: قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له إلى غيره بلفظ يدلّ على الواقع، «كأخبرنى إجازة» ونحوه. والقول بنفيه في غاية السّقوط، لأنّ الاجازة في العرف إخبار إجماليّ بأمور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتّصحيف ونحوهما. وما هذا شأنه لا وجه للتوقّف في قبوله. والتعبير عنه بلفظ «أخبرنى» وما في معناه مقيّداً بقوله: «إجازة» تجوز مع القرينة؛ فلامانع

(١) قوله: عن المعصوم نفسه.

فان اعلى المراتب ان يقول الصحابى سمعت المعصوم عليه السلام يقول كذا او حدثنى اواخبرنى او شافهنى وادنى منه ان يقول قال كذا وادنى منه ان يقول امر بكذا ونهى عن كذا واما القراءة عليه مع تقريره او اجازته عليه السلام فلم يتوجه الاصحاب الى حكمه لعدم وقوع ذلك وعلى تقدير وقوعه لاشك في ندرته.

منه. ومثله آت في القراءة على الراوى؛ لأنّ الاعتراف إخبار إجماليّ، ولم يلتفتوا إلى الخلاف في قبول، وإنّما ذكر بعضهم: أنّ قبوله موضع وفاق، وإن خالف فيه من لايعتدّ به.

ثمّ إنّ جمعاً من النّاس أجازوا في صورة الاعتراف أن يقول الراوي: «أخبرني» و«حَدَّثَني» ونحوهما من غيرتقييد بقوله:«قراءة عليه» ونحوه. والباقون على جوازه، مقيّداً بما ذكر، إلاّ المرتضى - رضى اللّه عنه -. فانّه منع من استعمال هذه الألفاظ ونحوها فيه، وإن كانت مقيّدة، حيث قال: «فأمّا قول بعضهم: - يجب أن يقول: «حَدَّثَنى قراءة عليه» حتّى يزول الإبهام ويعلم أنّ لفظة «حدّثني» ليست على ظاهرها - فمناقضة لأنّ قوله: «حَدَثَنى» يقتضي أنّه سمعه من لفظه وأدرك نطقه به، وقوله: قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك، فكأنّه نفى ما اثبت».(الذريعة ص ٥٦)

وهذا من السيّد - رَحِمَهُ اللّه - في غاية الغرابة؛ فانّه سدّ لباب المجاز، إذ ما من مجاز إلاّ ومعه قرينة تُعاند الحقيقة وتُناقضها: وإذا كان معنى «حَدَّثَني» ما ذكره، فقوله بعد ذلك: «قراءَة عليه» قرينة على أنّه ليس المراد حقيقة اللّفظ، بل مجازه، وهوالاعتراف بما قرأه عليه، تشبيهاً له بالحديث، لما بينهما من المناسبة في المعنى.

وقد نقل العلاّمة - رحمه اللّه هذا ا لكلام عن السيّد في النهاية، وتنظر فيه قائلاً: «إنّا نمنع اقتضاء «حدّثني»، حال انضمامها إلى لفظة«قراءة»، أنّه سمعه من لفظه وأدرك نطقه به». وهو جيّد، وتفصيله ما ذكرناه.

وإذ قد تبيّن ضعف ما ذهب إليه السيّد، واتفاق من عداه من علمائنا على صحة إطلاق المقيّد على القراءة مع الاعتراف؛ فأيّ مانع من إجراء مثله في

صورة الإجازة، والاعتبار فيهما واحد؟.

المعنى الثاني لجواز الرواية بالإجازة، تسويغ قول الراوي بها: «حدّثني» و «أخبرني»، وما أشبه ذلك من الألفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلاً. وقد عُزي إلى جمع من العامّة القول به. وهوبالإعراض عنه حقيق. هذا.

ويظهر من العلاّمة في النّهاية أنّه فهم من كلام السيّد المرتضى القول: بعدم جواز الرّواية بالإجازة مطلقاً[1]. تفريعاً على العمل بخبر الواحد، حيث قال: «وأمّا الاجازة فلاحكم لها، لأنّ ما للمتحمّل أن يرويه، له ذلك، أجازة له أو لم يجزه، وما ليس له أن يرويه، يحرم عليه مع الإجازة وفقدها».

وعبارة السيّد هذه وإن أفهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق، إلاّ أنّ المتدبّر في سابقها ولاحقها يطّلع على أنّ غرضه نفي جواز الرّواية بها بلفظ: «حدّثني» و«أخبرني»، ونحوه. فانّه ذكر قبل ذلك، في البحث عن القراءة على الرّاوي: «أنّ كلّ من صنّف أصول الفقه أجاز أن يقول من قرأ الحديث على غيره ممّن قرّه عليه، فأقرّ به: «حَدَّثني» و «أخبرني»؛ وأجروه مجرى أن يسمعه من لفظه».

ثمّ قال: «والصحيح أنّه إذا قرأه عليه وأقرّ له به، أنّه يجوز أن يعمل به، إذا كان ممّن يذهب إلى العمل بخبرالواحد، ويعلم أنّه حديثه، وأنّه سمعه، لإقراره له بذلك. ولايجوز أن يقول: «حَدّثني» و «أخبرني»؛ لأنّ معنى «حدّثني» و«أخبرني»: أنّه نقل حديثاً وخبراً عن ذلك وهذا كذب محض لم يجز».

وذكربعد هذا: «أنّ المناولة ـ وهي أن يُشافه المحدّث غيره ويقول له في

(١) قوله: مطلقا.

أي سواء كان مقيداً اوغير مقيد.

كتاب أشار إليـه: هذا سماعيّ من فلان ـ يجري مجرى أن يقـرأه عليه ويعترف به له في علمه بأنّه حديثه» قال: فـإن كان ممّن يذهب إلى العمل بأخبار الآحاد، عمل به ولايجوز أن يقول:«حدّثني» ولا«أخبرني».

ثمّ ذكـر حكم الإجـازة بتلك العبـارة. وقال بـعدها: «وأكـثـر مـا يمكن أن يدّعى: أنّ تعارف أصحاب الحديث أثّر في أنّ الإجازة جارية مجرى أن يقول، في كتاب بعـينه: هذا حديثي وسماعي؛ فـيجوزالعمل به عند من عـمل بأخبار الآحاد. فأمّا أن يروي فيقول: «أخبرني» أو «حدّثني» فذلك كذب».

وسـوق هذا الكلام كلّه[1] ـ كـمـا ترى ـ يدلّ على أنّ نفي حكم الأجـازة. إنّمـا هو بـالنّسبـة إلى خـصـوص الرّواية بلفظ «حـدّثني» ونحـوه، لامطـلقـاً. وقـدحكم بمثل ذلك في القـراءة على الـرّاوي كـمـا عـرفت. فـهـمـا عنده في هذاالوجـه سواء، وتفـاوت عبـارته في التّعـدية عن القبـول فيـهمـا حيث صـرّح بجواز العـمل في صورة القـراءة، وعبّر هنا بما يشعـر بنوع شك نظراً منه إلى أنّ دلالة الاجـازة على المعنى المراد دون دلالة القـراءة والأمـر كذلك. وقـدعـرفتـه. فظهر: أنّ ما يوهمه ظاهرتلك العبارة غيرمراد فليعلم.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ أثر الاجازة بالنسبة إلى العمل إنّما يظهر حيث لا يكون متـعلّقها مـعلوماً بالتواتر ونحـوه، كَكُتب أخبارنا الأربعـة، فانّها مـتواترة إجمالاً. والعلم بصحّة مضامينها تفصيلاً يستفاد من قرائن الأحوال. ولامدخل للاجازة فيـه غالباً. وإنّما فـائدتها حينئذ بقـاءُ اتّصال سلسلة الاسناد بالنّبي ﷺ، والأئمّة عليهم السّلام. وذلك أمر مطلوب مرغوب إليه للتيمّن كما لايخفى.

(١) قوله: وسوق هذا الكلام.
فيه تأمّل فـان قوله «اكـثـرمايمكن الى آخره» مـشعـر بمافهم العـلامـة وان هذا بطريق التنزل والمماشاة فتأمّل.

على أنّ الوجه في الاستغناء عن الاجازة فيها ربّما أتى في غيرها[1] من باقي وجوه الرّواية. غيرأنّ رعاية التصحيح والأمن من حدوث التّصحيف وشبهه من أنواع الخلل يزيد في وجه الحاجة إلى السّماع ونحوه، وذلك ظاهر.

وبقي في هذا الباب وجوه أخر[2]، مذكورة في كتب الفنّ يعلم حكمها ممّا ذكرناه. فلذلك آثرنا طيّ ذكرها على غَرّة.

(٩)
أصل

يجوزنقل الحديث بالمعنى بشرط أن يكون الناقل عارفاً بمواقع الألفاظ وعدم قصور الترجمة[3] عن الأصل في إفادة المعنى ومساواتها له في الجلاء[4]

---

(١) قوله: ربما اتى في غيرها.
أي بالنسبة الى تلك الكتب المتواترة فان تواترها مغنى عن قراءة الشيخ او القراءة عليه اوغير ذلك.

(٢) قوله: وجوه اخرمذكورة في كتب الفن.
مثل ان يكتب الى غيرهابانى سمعت كذا من فلان او يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير برأسه او باصبعه او يقرء عليه حدثك فلان فلاينكر ولايقرء بعبارة ولااشارة اويشيرالى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما فيه ولم يقل اخبرت ولك ان تروى عنى اوحدث مافيه عنى وغيرذلك.

(٣) قوله: وعدم قصورالترجمة.
يدل على انه لوافاد الحديث حكمين لايجوز نقل احدهما والسكوت عن الاخر وفيه تأمّل لولم يكن له مدخل في الاول وكان المراد عدم قصوره في افادة تلك المعنى لاجميع المعانى فتأمّل.

(٤) قوله: ومساواتها له فى الجلاء والخفأ.
يشعر بانه لايجوز مع كونه اجلى ولاوجه له كذا على تقديركونه اخفى مع العلم بفهم السامع له فتأمّل.

والخفاء. ولم نقف على مخالف في ذلك من الأصحاب نعم لبعض أهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتدّبه.

وحجّتنا على الجواز وجوه:

منها: ما رواه الكليني في الصحيح عن محمّدبن مسلم قال: قلت لأبى عبداللّه، عليه السلام: أسمع الحديث منك، فأزيد وأنقص. قال: إن كنت تريد [1] معانيه فلا بأس. (الكافي ج ١ ص٥٢)

ومنها: أنّ اللّه سبحانه قصّ القصّة الواحدة بألفاظ مختلفة. ومن المعلوم: أنّ تلك القصّة وقعت إمّا بغيرالعربيّة، أو بعبارة واحدة. منها. وذلك دليل على جواز نسبة المعنى إلى القائل وإن تغايراللّفظ.

(١٠)
أصل

إذا أرسل العدلُ الحديثَ. بأن رواه عن المعصوم عليه السلام ولم يلقه. سواء ترك ذكرالواسطة رأساً، أو ذكرها مبهمة لنسيان أوغيره. كقوله: «عَن رَجل» أو«عَن بعض أصحابنا» ففى قبوله خلاف بين الخاصّة والعامّة والاقوى عندى عدم القبول مطلقا وهومختار والدي (رحمه اللّه).

وقال العلاّمة ـ رحمَه اللّه ـ في النهاية: الوجه المنع، إلاّ إذا عرف أنّه لا يرسل إلاّ مع عدالة الواسطة، كمراسيل محمّد بن أبي عمير من الأماميّة. وكلامه فى

---

(١) قوله: قال ان كنت تريد.

لعل مراده عليه السلام انه ان كنت تريد بقولك قال فلان نقل معانى ما قال فلا **بأس وان تريد** بقولك قال فلان ان هذا الفاظه فلايجوزلانه كذب.

التهذيب خال عن هذاالاستثناء. وهوالوجه، لما سنبيّنه. وحكى في النهاية: القول بالقبول عن جماعة من العامّة. ثمّ قال: وهوقول محمّدبن خالد من قدماء الاماميّة.

وقال المحقّق رحمه اللّه إذا أرسل الراوي الرواية. قال الشيخ رحمه اللّه: إن كان ممّن عرف أنّه لايروى إلاّ عن ثقة، قبلت مطلقاً، وإن لم يكن كذلك قبلت بشرط أن لايكون لها معارض من المسانيد الصّحيحة.

واحتجّ لذلك بأنّ الطائفة عملت بالمراسيل عن سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد؛ فمن أجاز أحدهما أجازالآخر (معارج الاصول ص ١٥١)

هذه عبارة المحقّق بلفظها. وهي تدّل على توقّفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشّيخ بحجّته من غير إشعار بالقبول والردّ.

لنا: أنّ من شرط القبول: معرفة عدالة الراوى كما تقدّم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع. إذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه. وهو غيرمُفيد لأنّا نعلم بالعيان أنّ العدل يروي عن مثله وغيره، ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل، فهو إنّما يروي عمّن يعتقد عدالته. وذلك غيركاف لجواز أن يكون له جارح لايعلمه، كما ذكرناه آنِفاً، وبدون تعيينه لايندفع هذاالاحتمال فلايتوجّه القبول.

ومن هذا يظهرضعفُ ما ذهب إليه العلاّمة في النهاية: من قبول نحو مراسيل ابن أبي عميرممّا عرف أنّ الراوى فيه لايرسل إلاّ مع عدالة الواسطة، لأنّ العلم بعدالة الواسطة إن كان مستنداً إلى إخبارالراوي بأنّه لا يرسل إلاّ عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله، وإن كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطّلاع من خارج على أنّ المحذوف فيها لا يكون إلاّ ثقة

فهذا في معنى الإسناد، ولانزاع فيه.

والعجب: أنّ العلاّمة رحمه اللّه ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصّه: «عدالة الأصل مجهولة، لأنّ عينه غيرمعلومة، فصفته أولى بالجهالة، ولم يوجد إلاّ رواية الفرع عنه. وليست تعديلاً، فانّ العدل قد يروى عمّن لوسئل عنه لتوقّف فيه أو جرحه، ولو عدّله لم يصر عدلاً. لجوازأن يخفى عنه حاله فلايعرفه بفسق، ولوعيّنه لعرفنا فسقه الذي لم يطّلع عليه العدل».

وهذا الكلام كما ترى يدلّ على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده. فتعيّن أن يكون المُستند عنده في ذلك الاستقراء، وحصوله في نهاية البعد، وعلى تقديره يخرج عن محلّ النزاع كما عرفت.

وأمّا كلام الشيخ ـ رحمه اللّه ـ فيردّ على أوّله ما ورد على العلاّمة ـ رَحِمَهُ اللّه ـ وعلى آخره أنّ عمل الطائفة يتوقّف التمسّك به عندنا على بلوغه حدّ الاجماع ولا نعلمه.

حجّة القائلين بالقبول مطلقا وجوه. منها: أنّ رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه [1] تعديل له، لأنّه لو روى عمّن ليس بعدل ولم يبيّن حاله لكان ملبّساً غاشّا. وعدالته تنافى ذلك.

ومنها: أنّ اسناد الحديث إلى الرّسول ﷺ يقتضى صدقه[2]. **لأنّ اسناد**

(١) قوله: عن الاصل المسكوت عنه

لايخفى انه اذا قال حدثنى رجل اوبعض اصحابنا لايتوهم التلبيس والغش. نعم انما يتوهم ذلك فيما اذا قال قال رسول اللّه ﷺ.

(٢) قوله: يقتضى صدقة.

لايخفى ان هذا انما يجرى فيمااذا قال قال رسول اللّه ﷺ كذا امّا لوقال عن رجل او بعض اصحابنا عن رجل او اصحابنا فلايجرى.

الكذب يُنافي العدالة. وإذا ثبت صدقه تعيّن قبوله، وذكروا وجوهاً أخر ردّية تركنا نقلها لظهور فسادها.

والجواب عن هذين الوجهين: ظاهرممّا حقّقناه فلانطيل بتقريره.

(١١)
أصل

ينقسم خبرالواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتّصاف بالايمان والعدالة و الضبط وعدمها إلى أربعة أقسام، يختصّ كلّ قسم منها في الاصطلاح باسم.

الأوّل: الصحيح. وهوما اتّصل سنده إلى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات. وربّما يطلق هذا اللفظ مضافاً إلى راو معيّن على ما جمع السند إليه الشرائط، خلا الانتهاء إلى المعصوم وإن اعتراه بعد ذلك إرسال أو غيره من وجوه الاختلال، فيقال: صحيحُ فلان عن بعض أصحابنا عن الصّادق ـ عليه السلام ـ مثلاً. وقد يطلق على جملة من الأسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار، فيقال مثلاً: روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة. وأكثرما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند أكثر من واحد.

الثاني: الحسن. وهومتّصل السند إلى المعصوم بالإماميّ الممدوح من غير معارضة ذمّ مقبول ولاثبوت عدالة في جميع المراتب أو بعضها، مع كون الباقي بصفة رجال الصّحيح[1]. وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصّحيح.

(١) قوله: بصفة رجال الصحيح.

الثالث: الموثّق. وهوما دخل في طريقه من ليس بامامّي، لكنّه منصوص على توثيقه بين الاصحاب، ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة أُخرى. ويُسمّى القويّ أيضاً. ويستعمل اللفظ الأوّل في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين.

الرابع: الضعيف. وهوما لم يجتمع فيه شروط أحد الثلاثة بأن يشتمل طريقه على مجروح بغيرفساد المذهب أو مجهول.

ويسمّى هذه الأقسام الأربعة اصول الحديث، لأنّ له أقساماً أُخر باعتبارات شتّى. وكلّها ترجع إلى هذه الأقسام الأربعة. وليس هذا موضع تفصيلها. وإنّما تعرضنا لبيان الأربعة لكثرة دوران الفاظها على ألسُن الفقهاء.

اذ لواتصف احدهم بصفة رجال الموثق اوالضعيف يسمّى الحديث باسمه لان التسمية هنا تابعة لادون المراتب.

(٧)

المطلب السّابع

في

النسخ

[وفيه ثلاثة اصول]



(١)

أصل

لاريب في جواز النسخ[١] ووقوعه[٢]، وما يُحكى فيهما من الخلاف لايستحقّ أن ينظرإليه. وجمهورأصحابنا على اشتراطه بحضوروقت الفعل المنسوخ[٣]، سواء فعل أم لم يفعل. و وافقهم على ذلك جمع من العامّة.

---

(١) قوله: النسخ

بجواز اختلاف المصالح.

(٢) قوله: ووقوعه.

كتحويل القبلة واثبات الواحد للعشرة المنسوخ بثباته للاثنين وتقديم الصدقة للنجوى وغيرذلك.

(٣) قوله: بحضور وقت الفعل المنسوخ.

فيكون حينئذ نسخاً ورفعاً للحكم بالنظر الى المستقبل ولاخلاف بين المجوزين للنسخ في جوازه حينئذ لان مثلا الفعل المامور به فى الحال يجوز ان لايكون فيه مصلحة في المستقبل فينسخ الامر به في المستقبل مع كونه مأموراً به في الحال ولااستحالة فيه سواء فعل في تلك الحال ام لااذ لافرق بين المطيع والعاصى في حسن توجه الامر والنهى اليهما بالنظر الى المستقبل بعد الاطاعة او العصيان وهذا واضح بالنظر الى المامور به الذى يكون وقته بقدر فعله واما الواجب الموسع الذى يزيد وقته على قدر فعله فبعد حضور وقته وفعله فواضح ايضاً صحة النسخ بالنظر الى مابعد ذلك الوقت المقدّر من الاوقات الاخر واما مع عدم فعله في

وحكى المحقّق رحمه اللّه ـ عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل. وهومذهب أكثر أهل الخلاف.

والحقّ الأوّلُ، لنا: أنّه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الأمر. وهومحال. لأنّ الأمر يدلّ على كونه حسناً، والنهي يقتضى قبحه. فاجتماعهما يستلزم كونه حسناً قبيحاً معاً و هوظاهرالاستحالة. ولأنّ الفعل الواحد، إمّا حسن أو قبيح. فبتقدير أن يكون حسناً يكون النهي عنه قبيحاً و بتقديرأن يكون قبيحاً يكون الأمر به قبيحاً(١).

احتجّ المخالف بوجوه: **الأوّل:** قوله تعالى: **﴿يَمحُواللّه ما يَشاءُ و**

اوائل الوقت ففى صحة النسخ بالنظر الى بقيّة ذلك الوقت الموسع تأمّل من حيث انه هل هومن قبيل النسخ قبل الوقت فيلزم تعلق الامر والنهى بشئ واحد في زمان واحد كما هو زعم النافين بناء على ان بقيّة الزمان المقدر.

الاول داخل مراد في الواقع في الامر قطعاً فلا يصح تعلق النسخ به وانما يصح بالنسبة الى ساير الازمان التى لايشمله الامر الا ظاهراً لاقطعاً اومن قبيل النسخ بالنسبة الى ساير الازمان بناء على ان دخول بقيّة الوقت الاول ايضاً مثل ساير الازمان في شمول الامر ظاهراً لاحقيقة فيجوز نسخه كساير الازمان فتكون التوسعة في وقت الواجب بحسب الظاهر من الحكم ثم نسخ كماهو تحقيق حقيقة النسخ فيما نسخ.

ثم لايخفى ان المراد بحضور وقت الفعل حضور. مع زمان يسع الفعل وشرائطه اذ قبل ذلك كقبل حضور الوقت في المفسدة وقوله سواء فعل ام لم يفعل اشارة الى ان محل الخلاف انما هو قبل حضور وقت المقدّر له شرعاً لاقبل زمان وقوع الفعل في الواقع كما يتوهم من بعض العبارات حيث عبر وا بقبل الفعل في محل الخلاف فان المراد ما ذكرناه اذ لاخلاف في جواز النسخ بعد دخول الوقت ومضى زمان الواسع كما ذكرنا وان لم يقع الفعل فتأمّل في المقام وارجع الى كلام القوم حتى يظهر لك حقيقة الحال.

(١) قوله: في الحاشية يجوزان يكون الفعل الواحد حسناً باعتبار قبيحاً باعتبار آخر.

لايخفى فساده فان الكلام في الامر الواحد من جهة واحدة اذ النزاع في نسخ ماهو مأمور به بعينه قبل دخول وقته لابشئ آخر.

يُثبِتُ﴾(سورة رعد ٣٨)، فانه يتناول بعمومه موضع النّزاع.

الثاني أنّه تعالى أمرإبراهيم عليه السلام[1] بذبح ابنه ثمّ نسخه عنه قبل وقت الفعل.

الثالث ما روي أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله، امرليلة المعراج بخمسين صلاة، ثمّ راجع إلى أن عادت إلى خمس. وذلك نسخ قبل وقت الفعل.

الرّابع أنّ المصلحة قد تتعلّق بنفس الأمر والنّهي. فجاز الاقتصار عليهما من دون إرادة الفعل.

والجواب عن الأوّل: أنّ المحو والاثبات متعلقان على المشيّة ولانُسَلّم أنّه تعالى يشاء مثل هذا. وعن الثاني: أنّ ابراهيم ـ عليه السلا ـ لم يُؤمّر بالذبح الذي هوفري الأوداج، بل المقدّمات كما يدلّ عليه قوله تعالى: **﴿قَد صَدَّقتَ الرّؤيا﴾**. ولو كان ما فعله بعض المأمور به لكان مصدّقاً لبعض الرؤيا. وقد سبق بيان ذلك. وعن الثالث: المطالبة بصحّة الرّواية[2]، مع أنّ فيهاطعناً على الأنبياء بالإقدام على المراجعة فى الأوامر المطلقة. وعن الرّابع: أنّ الامر والنهي[3]

(١) قوله: انه تعالى امر ابراهيم عليه السلام.

يمكن ان يقال بعد تسليم امره بالذبح وان هذا نسخاً ان نسخه قبل وقت الفعل ممنوع بل انما نسخ قبل وقوع وقت الفعل لاقبل دخول الوقت المقدر له كيف وابراهيم عليه السلام قام الى الفعل ولاريب في انه ليس فعله قبل دخول الوقت وقد عرفت ان محل النزاع النسخ قبل دخول الوقت لاقبل وقوع الفعل فتأمل ولاتغفل.

(٢) قوله: بصحة الرواية.

هذا السند يمنع صحة الرواية باشتمالها على الطعن على الانبياء بالاقدام على سوء الادب.

(٣) قوله: ان الامر والنهى

فيه تأمّل وانما يصح ذلك لوكان المراد بالامر والنهى وقوع المأمور به وترك المنهى عنه اما لولم يكن ذلك مراداً بل الغرض ابقاء الامر والنهى نفسهما لمصلحة في ذلك كتوطين المأمور نفسه على ذلك وابتلاؤه وغير ذلك ثم لو صحّ ذلك قبل دخول الوقت بطريق النسخ فلاينم ماذكره والتحقيق ان مبنى الخلاف انه يجوز مثل هذا الامر والنهى ام لافجوّزه قوم ومنعه قوم

يتبعان متعلّقهما؛ فان كانا حسناً كانا كذلك وإلاّ قبيحاً، على أنّه ـ لوصحّ ذلك لم يكن متعلّق الأمر مراداً[١] فلايكون مأموراً به و ينتفي النسخ حينئذٍ.

(٢)
أصل

يجوز نسخ كلّ من الكتاب والسّنة المتواترة والآحاد بمثله، ولاريب فيه. و نسخ الكتاب بالسنّة المتواترة وهي به، ولانعرف فيه من الأصحاب مخالفاً، وجمهور أهل الخلاف وافقونا فيه، وأنكره شذوذ منهم، وهوضعيف جداً لا يلتفت إليه، ولاينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالآحاد عند أكثرالعلماء؛ لأنّ خبرالواحد[٢] مظنون وهما معلومان ولايجوزترك المعلوم للمظنون. وذهب

فمن جوزه جوز النسخ قبل الوقت ومن منع منعه فتامل.

(١) قوله: متعلق الامر مراداً.

يمكن ان يقال يكفى كونه مراداً بحسب الظاهرماموراً لتحقيق النسخ اذ رفع ماهو مراد حقيقة في الواقع محال على اللّه تعالى فتأمّل.

(٢) قوله: لان خبر الواحد

قد نقل سابقاً في بحث تخصيص الكتاب باخبار الاحاد الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب باخبار الا فان ثبت انقطع الكلام والا فما ذكره هنا من الدليل محل نظر بمثل ماذكره سابقاً في بيان تجويز تخصيص الكتاب بخبر الواحد وردّ دليل الخصم حيث قال ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض المواد وهى ظنية وان كان المتن قطعياً فلم يلزم ترك القطعى بالظنى بل ترك الظنى بالظنى انتهى وكذلك نقول في النسخ بالنسبة الى الازمان

وماقيل ان التخصيص اهون من النسخ فكلام لاينفع في مقام الاستدلال.

ثم لايخفى ان دليله سابقاً على جواز تخصيص الكتاب بالاحاد بانهما دليلان تعارضا فاعمالهماولو من وجه اولى جار في النسخ بعينه فتأمّل.

شرذمة من العامّة الى جوازه، وربّما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدّعيا أنّ محلّه هوالوقوع، وأمّا أصل الجواز فموضع وفاق. وأرى البحث[١] في ذلك قليل الجدوى. فترك الاشتغال بتحقيقه أحرى.

وأمّا الاجماع: ففى جوازنسخه والنسخ به خلاف مبنيّ على الخلاف في أنّ الإجماع: هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي أولا.

قال المرتضى ـ رَحِمَهُ اللّه ـ: «اعلم: أنّ مصنّفى أُصول الفقه ذهبوا كلّهم إلى أنّ الاجماع لايكون ناسخاً ولامنسوخاً واعتلّوا[٢] فى ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحى فلايجوز نسخه ولا النسخ به. وهذا القدرغيركاف[٣]، لأنّ لقائل أن يعترضه فيقول: أمّا الاجماع عندنا فدلالته مستقرّة في كلّ حال قبل انقطاع الوحي وبعده، وإذا ثبت ذلك سقطت هذه العلّة.

على أنّ مذهب مخالفينا، فى كون الإجماع حجّة يقتضى أنّه فى الأحوال كلّها مستقر؛ لأنّ اللّه تعالى أمرباتّباع المؤمنين. وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبيّ، ﷺ، أخبر على مذهبهم بأنّ أُمّته لاتجتمع على خطأ. وهذا ثابت في سائرالأحوال. وإذا كان الإجماع دليلاً على الأحكام كما

---

(١) قوله: وارى البحث.

لعلّ ذلك اشارة الى تحقيق ان الخلاف في الجواز او الوقوع كونه قليل الجدوى بناء على ان الجواز بدون الوقوع لافائدة فيه للاصولى ويحتمل ان ذلك اشارة الى اصل المسئلة وكونه قليل الجدوى بناء على كونه اجماعياً على زعمه فتأمّل.

(٢) قوله: واعتلوا.

أي استدلوا.

(٣) قوله: وهذا القدر غيركاف

أي مجرد دعوى انه مستقر بعد انقطاع الوحى غير كاف بل لابد من اثبات هذه الدعوى فتأمّل فان العبارة موهمة.

يدلّ الكتاب والسنّة، والنسخ لايتناول الأدلّة وإنّما يتناول الأحكام التي يثبت بها، فما المانع من أن يثبت حكم باجماع الأمّة قبل انقطاع الوحي ثمّ ينسخ بآية تنزل على خلافه، أو يثبت حكم بآية تنزل فينسخ باجماع الأمّة على خلافه؟.

والأقرب أن يقال: إنّ الأمّة مجتمعة على أنّ ما ثبت بالاجماع لاينسخ ولاينسخ به (الذريعة ص ٤٥٦) هذا كلام السيّد ـ رحمه اللّه ـ.

وحكى المحقّق عن الشيخ، بعد أن نقل مضمون كلام السيّد، أنّه قال: «الاجماع دليل عقليّ والنسخ لايكون إلاّ بدليل شرعيّ، فلايتحقّق النسخ فيما يكون مستنده العقل».

ثمّ حكى عن بعض المتأخّرين أنّه قال: «الاجماع لايكون اتّفاقاً[1] وإنّما يكون عن مستند قطعيّ. فيكون الناسخ ذلك المستند، لانفس الإجماع».

قال المحقّق ـ رَحِمَهُ اللّه: «وفي هذه الوجوه إشكال، والذى يجيء على مذهبنا أنّه يصحّ دخول النسخ فيه بناءً على أن الاجماع انضمام أقوال إلى قول لوانفرد لكانت الحجّة فيه. فجائزحصول مثل هذا في زمن النبيّ، ﷺ، ثمّ ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعيّة متراخية. وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة اوالقرآن بأقوال يدخل في جملتها قول النبيّ. وهذا الكلام جيّد، غيرأنّه لاتترتّب عليه فائدة[2] مهمّة، كما لايخفى.

---

(١) قوله: لايكون اتفاقاً.

أي مجرد اتفاق ان كان بلادليل اوالمراد انه لايحصل بحسب الاتفاق من قبيل الامور الاتفاقيّة بل لابدله من مستند ففى العبارة لطف لاينبغى الغفلة عنه.

(٢) قوله: فائدة.

لانه لم يقع مثل ذلك ولم ينقل وقوعه وان جاز وقوعه.

(٣)
أصل

معنى النسخ شرعاً هوالإعلام[١] بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعيّ[٢] بدليل آخر شرعيّ متراخ عنه على وجه لولاه[٣] لكان الحكم الأوّل ثابتاً. وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلّة[٤] على العبادات ليست نسخاً للمزيد عليه، صلاة كانت تلك العبادة أوغيرها، وهوقول جمهور العلماء. ويعزى إلى القوم من العامّة القول بأنّ زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخ، لأنّها تخرج الوسطى عن كونها وسطى، وهوظاهرالفساد[٥]. وأمّا العبادة الغير

---

(١) قوله: شرعاً هو الاعلام.
هذا معناه الشرعى وامّا في اللغة فيطلق على معنيين الازالة يقال «نسخت الشمس الظلّ» والنقل يقال نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه.

(٢) قوله: بالدليل الشرعى.
فخرج ازالة حكم الاصل وحكم العقل وكذا خرج ازالة الحكم الشرعى بغير دليل شرعى مثل ازالته بجنون اوموت ومثل ذلك وكذا ازالته بدليل شرعى متأخر نحو صُم كل يوم الى آخر الشهر وان كان يمكن ان يقال ان هذا ليس ازالة الحكم لان الحكم لايستفاد الابعد تمام الكلام فتأمّل.

(٣) قوله: على وجه لولاه.
احتراز عن قول العدل ان حكم كذا قد نسخ فانه وان كان دالاً على الزوال المذكور لكن ليس بحيث لولاه لثبت الحكم في نفس الامر وان اعتقد المكلف ثبوته لانه ارتفع بقول الشارع رواه العدل ام لا.

(٤) قوله: العبادة المستقلة.
لانه ليس ازالة للحكم الشرعى بل ازالة للعدم الاصلى

(٥) قوله و هو ظاهر الفساد.
لانه لايبطل وجوه ماصدق عليه انها وسطى وانما يبطل كونها وسطيا وليس حكماً شرعياً.

المستقلّة فقد اختلف النّاس في أنّ زيادتها هل هي نسخ اولا؟. والمحقّقون على أنّها إن رفعت حكماً شرعيّاً مستفاداً[١] من دليل شرعيّ كانت نسخاً[٢]، وإلاّ فلا. وهوالظاهر[٣]، لما علم من تفسيره.

وقال المرتضى: «إن كانت الزيادة مغيّرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتّى يصير لووقع مستقلاً من دون تلك الزيادة لكان عارياً من كلّ تلك الأحكام الشرعيّة التي كانت له أو بعضها، فهذه الزيادة تقتضى النسخ. ومثاله: زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتّصال». قال: «وإنّما قلنا: إنّ هذه الزّيادة قد غيّرت الأحكام الشرعيّة لأنّه لوفعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه أوّلاً لم يكن لهما حكم، وكأنّه ما فعلهما، ويجب عليه استينافهما. لأنّ مع هذه الزيادة يتاخّر ما يجب[٤] من تشهّد وسلام، ومع فقد هذه لايكون كذلك وكلّ ما ذكرناه يقتضي تغيّر الأحكام الشرعيّة بهذه الزيادة».

---

(١) قوله: مستفاداً.

كانه قيد توضيحى للحكم الشرعى لاحترازى اذ الحكم الشرعى لايكون الامستفاداً من دليل شرعى.

(٢) قوله: كانت نسخاً.

مثل ان يقال في الغنم السائمة زكوة ثم يقال في المعلوفة زكوة فان ثبت المفهوم وتحقق انه مراد نسخ والافلا كذاذكروا اذ في كونه من امثلة زيادة العبادة الغير المستقلة نظر وقد وجه بتوجيه بعيد والاظهر في التمثيل بزيادة ركعة على صلوة الفجر فانه ثبت تحريم الزيادة ثم ارتفع بوجوبها.

(٣) قوله: وهو الظاهر.

ذكر بعض المحققين هذا كلام خال عن التحصيل لان كل احد يعلم ذلك ويعرف به وانما الكلام في ان أي صورة يقتضى رفع حكم شرعى.

(٤) قوله: يتأخر ما يجب.

ظاهره انه اراد بقوله على سبيل الاتصال عدم الفاصلة بالتشهد ايضاً و لذا ذكر هناالتشهد فالكلام بطريق الفرض والتسليم.

وقد حكي المحقّق ـ رحمه اللّه. عن الشيخ موافقة السيّد على هذه المقالة، اختارهو ما حكيناه أوّلاً محتجّاً بأنّ شرط النسخ أن يكون رافعاً لمثل الحكم الشرعيّ المستفاد بالدليل الشرعيّ. فبتقدير أن يكون ذلك الحكم مستفاداً من العقل لايكون الرفع لمثله نسخاً، وإلاّ لكان كلّ خبر يرفع البراءة الأصليّة نسخاً، وهوباطل.

ثمّ ذكركلام السيّد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال، وأجاب : بأنّنا لانُسلِّم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتاً بل بتقدير أن يكون الشرع دلّ على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم أن يكون الأمربتأخيره نسخاً لتعجيله؛ إذ لم يرفع الدليل الثانى شيئاً غيرذلك.و أمّا الرّكعتان فانّ حكمهما باقٍ من كونهما واجبتين. غاية ما في الباب: أنّ وجوبهما كان منفرداً فصار منضمّاً، والشيء لاينسخ بانضمام غيره إليه، كما لاينسخ وجوب فريضة واحدة إذا وجب بعدها أخرى. وأمّا كونهما لوانفردتا لما أجزءتا بعد أن كانتا مجزيئتين، فانّ الإجزاء يعلم[1] لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخاً، ولو علم[2] الإجزاءُ من نفس الدليل الشرعيّ، لكان المنسوخ إجزاءهما منفردتين لاوجوبهما.

---

(١) قوله: فان الاجزاء يعلم.
لايخفى ان هذا مجرد اصطلاح وعلى ذلك فترتب اثر الخلاف الذى يذكر عليه محل التأمّل فان الاجزاء وان لم يعلم من منطوق الدليل بل بالعقل ربمايعلم بدليل قطعى فلايجوز زواله بخبر الواحد على زعم من لايجوّز نسخ القطعى به اذ مناط ذلك عدم مقاومة خبرالواحد لزوال القطعى سواء سمّى تلك الازالة نسخاً اَولا اذ لادخل للتسمية في ذلك فتأمّل.

(٢) قوله: ولو علم.
أي ولو سلم ان الاجزاء علم من نفس الدليل ايضاً لايكون الوجوب منسوخاً كما نقل عن الخصم بل الاجزاء.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ أثر هذا الاختلاف يظهرفي جواز إثبات الحكم بخبرالواحد بناءً على انه لاينسخ[1] به لدليل المقطوع به فكلّما ثبت كونه ناسخاً لايجوز إثباته به، وهذا عند التحقيق أثر هيّن. كغيره من آثار أكثرمباحث هذا الباب.

(١) قوله: بناءً على انه لاينسخ.

فان كان زيادة العبادة نسخاً لايجوز اثباته بخبرالواحد اذكان المزيد عليه يثبت بالدليل القطعي لانه يلزم نسخ القطعي بخبر الواحد والفرض انه لايجوز وان لم يكن نسخاً كان اثباته به جايزاً.

(٨)

المطلب الثامن

في

القياس والاستصحاب

[وفيه اصول ثلاثة]

(١)
أصل

القياسُ هوالحكمُ على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر؛ لاشتراكهما في علّة الحكم. فموضع الحكم الثابت يُسمّى أصلاً؛ وموضع الآخريُسمّى فرعاً، والمشترك جامعاً وعلّةً. وهي إمّا مستنبطة أو منصوصة.

وقد أطبق أصحابنا على منع العمل بالمستنبطة إلاّ من شذّ. وحكى إجماعهم فيه غيرواحد منهم، وتواترالأخبار بانكاره عن أهل البيت عليهم السلام. وبالجملة فمنعه يُعدّ في ضروريّات المذهب.

وأمّا المنصوصة: ففي العمل بها خلاف بينهم. فظاهر المرتضى ـ رضي الله ـ المنع منه أيضاً.

وقال المحقّق ـ رَحِمَهُ الله ـ: اذا نصّ الشرع على العلّة وكان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم. وكان ذلك برهاناً[1] (معارج الاصول ص ١٨٥)

---

(١) قوله: وكان ذلك برهاناً.

أي برهاناً وقياساً منطقياً اذ تحصل بذلك قضية كليّة تجعل كبرى للقياس كقولنا هذا مسكرو يتمّ هذا الدليل.

وقال العلاّمة: «الأقوى عندي أنّ العلّة إذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجّة».

واحتجّ في النهاية لذلك: بأنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح الخفيّة والشرع كاشف عنها. فاذا نصّ على العلّة عرفنا أنّها الباعثة والموجبة لذلك الحكم. فاين وُجِدَت وجب وجود المعلول.

ثمّ حكى عن المانعين الاحتجاج بأنّ قول الشّارع: «حرّمت الخمر لكونها مُسكرة» يحتمل أن تكون العلّة هي الإسكار، وأن يكون إسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة إلى الخمر معتبراً في العلّة. وإذا احتمل الأمران لم يجزالقياس.

وأجاب: بالمنع من احتمال اعتبارالقيد في العلّة، فانّ تجويز ذلك يستلزم تجويزمثله في العقليّات حتّى يقال: الحركة إنّما اقتضت المتحرّكية لقيامها بمحلّ خاصّ وهومحلّها، فالحركة القائمة بغيره لاتكون علّة للمتحرّكيّة.

سلّمنا إمكان كون القيد معتبراً في الجملة، لكنّ العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار. فانّ قول الأب لابنه: «لاتأكل هذه الحشيشة لأنّها سمٌّ» يقتضي منعه عن أكل كلّ حشيشة تكون سمّاً.

سلّمنا: عدم ظهورإلغاء القيد، لكن دليلكم إنّما يتمشى فيما اذا قال الشارعُ: «حرّمت الخمرلكونه مُسكراً». أمّا لو قال«علّة[1] حرمة الخمرهي الإسكارُ» انتفى ذلك الاحتمال.

ثمّ أورد الإعتراض: بـ «أنّ الحركة إن عُنيتم بها معنى يقتضي المتحرّكيّة،

(١) قوله: اما لوقال علة.

لايخفى ان هذا القول ايضاً ليس نصاً في علة مطلق الاسكار لاحتمال ان مراده ان علة حرمة الخمر هى اسكاره بان يكون المراد باسكاره، الاسكار المعهود وكان مراد العلامة انه لوقال ذلك مع التصريح بالاطلاع انتفى ذلك الاحتمال كما يظهر من اعتراضه عليه.

فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحرّكيّة؛ وإن عُنيتم بها أمراً آخر يتأتّي فيه ذلك الاحتمال. فهناك نُسلّم انّه لابدّ في إبطاله من دليل منفصل.

قولكم: «العرف يقتضي إلغاء هذا القيد»، قلنا: ذلك عرف بالقرينة. وهي شفقة الأب المانعة من تناول المضرّ، فلم قلتم إنّه في العلّة المنصوصة كذلك؟.

قولكم «لوصرّح بأنّ العلّة هى الإسكار انتفى ذلك الاحتمال»، قلنا: في هذه الصورة يستلزم الإسكار الحرمة أين وُجِد. لكنه ليس بقياس لأنّ العلمَ بأنّ الإسكار من حيث هوإسكار يقتضى الحرمة، يُوجب العلم بثبوت هذا الحكم فى كلّ محالة، ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحالّ متأخّراً عن العلم بالبعض، فلم يكن جعل البعض فرعاً والآخر أصلاً أولى من العكس، فلايكون هذا قياساً».

وقال بعد ذلك: «والتحقيق في هذا الباب أن يُقال: النزاع هنا لفظيّ، لأنّ المانع إنّما منع من التعدية، لأنّ قوله«حرمّت الخمرلكونه مُسكراً» محتملٌ لأن يكون في تقدير التعليل بالإسكارالمختصّ بالخمرفلايعم؛ وأن يكون في تقدير التعليل بمطلق الإسكارفيعمّ، والمثبت يسلّم أنّ التعليل بالإسكار المختصّ بالخمر غيرعامّ، وأنّ التعليل بالمطلق يعمّ. فظهر أنّهم متّفقون على ذلك نعم: النزاع وقع في أنّ قوله: «حرّمت الخمر لكونه مُسكِراً» هل هوبمنزلة: علّة التحريم الإسكار، ام لا؟ فيجب أن يجعل البحث[١] في هذا، لافي أنّ النصّ على العلّة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها؟ فانّ ذلك متّفق عليه.

وأقول: كأنّ العلامة ـ رحمه الله ـ لم يقف على احتجاج المرتضى ـ رضي

---

(١) قوله: فيجب ان يجعل.

لايدلّ هذا على كون النزاع لفظياً على ماهوالمشهور من معنى النزاع اللفظى أي النزاع الناشى من استعمال احد الطرفين اللفظ في معنى والطرف الاخر في معنى آخر لاينافيه وكانّ مراده غير ماهو المشهور و هوالنزاع في تفسير لفظ وعبارة فتأمّل تعرف الفرق.

اللّه عنه ـ فى هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيّاً، وأنّهم متّفقون في المعنى. وكلام المرتضى مصرّح بخلاف ما ظنّه. فانّه احتجّ على المنع بـ «بأن علل الشرع إنّما تنبىء عن الدواعى إلى الفعل اوعن وجه المصلحة فيه. وقد يشترك الشيئان فى صفة واحدة ويكون فى أحدهما داعية إلى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه، وقد يكون مثل المصلحة مفسدة. وقد يدعو الشيء إلى غيره فى حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر». قال: «وهذا باب في الدواعى معروف، ولهذا جاز أن يعطى بوجه الإحسان فقير دون فقير، ودرهم دون درهم، وفي حال دون أُخرى، وإن كان فيما لم نفعله الوجه الّذي لأجله فعلناه بعينه».

ثمّ قال: «وإذا صحّت هذه الجملة لم يكن في النصّ على العلّة مايوجب التخطّي والقياس، وجرى النصّ على العّلة مجرى النصّ على الحكم في قصره على موضعه. وليس لأحد أن يقول: اذ لم يُوجب النصّ على العلّة التخطيّ كان عبثاً. وذلك أنّه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه. وهوماله كان هذا الفعل المعيّن مصلحة». (الذريعة ص ٦٨٤)

هذا كلامه، ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة، فلاوجه لدعوى العلاّمة ـ رَحِمَهُ اللّه ـ الاتّفاق فيه. نعم من جعل الحجّة ما ذكره فهوموافق في المعنى، فلاينبغى[1] أن يعدّ في المانعين.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الأظهرعندي[2] ما قاله المحقّق ـ رَحِمَهُ اللّه ـ و

---

(١) قوله: فلاينبغى.

لايخفى ان ماذكره السيّد «ره» تفصيل وتطويل ملخّصة مانقله العلامة من المانعين.

(٢) قوله: ان الاظهرعندى

الاظهر عنده هو الاظهر لكن الشاهد والقرينة على سقوط ماعدا العلة المنصوصة اذا لم يبلغ

وجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام. فلا نُطيل بتقريره.

وأمّا حجّة المرتضى، فجوابُها أنّ المتبادر من العلّة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصيّة منها تعلّق الحكم بها، لا بيان الداعي اووجه المصلحة.

(٢)
أصل

ذهب العلاّمة ـ رحمَه اللّه ـ في التهذيب، وكثير من العامّة: إلى أنّ تعدية الحكم في تحريم التأفيف إلى أنواع الأذى الزائد عنه من باب القياس وسمّوه بالقياس الجلّي. وأنكرذلك المحقّق ـ رحمه اللّه ـ وجمع من النّاس، واختلفوا في وجه التعدية، فقيل: إنّه دلالة[١] مفهومه وفحواه عليه وسمّوه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة، لكون حكم غيرالمذكور فيه موافقاً لحكم المذكور. ويُقابله مفهوم المخالفة، وهو ما يكون غيرالمذكور فيه مخالفاً للمذكور في الحكم، كمفهوم الشرط والوصف، ويُسمّى هذا دليلَ الخطاب. ويقال للأوّل فحوى الخطاب[٢]

حدّ القطع انما تفيد ظن التعدية ولايصير برهاناً و ربما يناقش في اعتبار هذا الظن فتأمّل.

(١) قوله: فقيل انه دلالة.

لايخفى فساد مافى هذه العبارة فان المفهوم والفحوى هو المدلول الذى فيه الكلام بان الدلالة عليه باى وجه فلامعنى لدلالة المفهوم والفحوى عليه.

ثم لايخفى انه بصدد بيان وجه الدلالة والتعدية ولايظهر مما ذكره مع قطع النظر عن عدم استقامة العبارة وجه الدلالة، والظاهران وجه الدلالة على هذا المذهب اللزوم العقلى والعرفى بين تحريم التافيف و تحريم ساير انواع الاذى فيكون دلالة الالتزام فتدبّر.

(٢) قوله: وفحوى الخطاب.

قال العلامة الشيرازى في شرحه على المختصر يسمّى فحوى الكلام لان الفحوى ما يفهم على سبيل القطع وهذا كذلك.

أيضاً ولحن الخطاب[1]. وقال قوم: إنّه منقول عن موضوعه اللغويّ إلى المنع من أنواع الأذى. وهوصريح كلام المحقّق رَحِمَهُ اللّه.

حجّة الذاهبين إلى كون مثله قياساً: أنّه لو قطع النظرعن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم، كالاكرام في منع التأفيف، وعن كونه آكد في الفرع، لما حكم به. ولا معنى للقياس إلاّ ذلك.

وأُجيب بأنّ المعنى المناسب لم يعتبرلاثبات الحكم حتّى يكون قياساً، بل لكونه شرطاً في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة. ولهذا يقول به كلّ من لا يقول بحجيّة القياس، ولو كان قياساً لما قال به النافي له.

وردّ: بأنّه لانافي للقياس الجلّي، أعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الأولى. حتّى يقال: إنّه قائل بهذا المفهوم دون القياس. ويجعل ذلك حجّة على أنّه ليس بقياس.

وحجّة النافين: القطع بافادة الصيغة في مثله، المعنى المذكور، من غيرتوقّف على استحضارالقياس.

وأجيب بأنّ التوقّف على استحضاره هوالقياس الشرعيّ لاالجليّ، فانّه ممّا يعرفه كلّ من يعرف اللّغة من غير افتقارإلى نظرواجتهاد.

إذا عرفت ذلك. فالحق ما ذكره بعض المحقّقين: من أنّ النزاع ههنا لفظيّ لاطائل تحته.

---

(١) قوله: ولحن الخطاب

اللحن صرف الكلام عن السنة الجارى عليه امابازالة الاعراب او التصحيف وهو مذموم واما بازالته عن التصريح وصرفه الى تعريض وفحوى وهومحمود ومنه قيل للفطن لحن لانه يفهم فحوى الكلام قال في القاموس الحنة القول افهمه اياه فلحنة واللاحن العالم بعواقب الكلام.

(٣)
أصل

اختلف الناس في استصحاب الحال. ومحلّه أن يثبت حكم في وقت، ثمّ يجيء و قت آخر ولايقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم، فهل يحكم ببقائه على ما كان، وهوالاستصحاب، أم يفتقر الحكم به فى الوقت الثاني إلى دليل؟.

المرتضى وجماعة من العامّة على الثاني، ويُحكى عن المفيد ـ رحمَهُ اللّه المصيرإلى الأوّل، وهواختيارالأكثر وقد مثلّوا له بالمتيمّم إذ دخل في الصلاة ثمّ رأى الماء في اثنائها. والاتّفاق واقع على وجوب المضيّ فيها قبل الرؤية. فهل يستمرّ على فعلها بعدها استصحاباً للحال الأوّل أم يستأنفها بالوضوء؟. فمن قال بالاستصحاب[١] قال بالأوّل، ومن أطرحه قال بالثاني.

احتج المرتضى بأنّ فى استصحاب الحال جمعاً بين الحالين في حكم من غير دلالة، لأنّ الحالين مختلفان من حيث كان غيرواجد للماء في إحديهما واجداً له في الأُخرى. فكيف سوّى بين الحالين من غير دلالة.

قال: وإذا كنّا قد أثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل، فالواجب أن ننظر.

(١) قوله: فمن قال بالاستصحاب.

فيه تأمّل بل انطباق المثال على الممثل غير ظاهر فانه ذكر في صدر الكلام في بيان محل الاستصحاب انه محله مالايقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم في ثانى الحال وعدم دليل على انتفاء حكم التيمم بعد رؤية الماء محل التأمّل فان العمومات الدّالة على اشتراط الوضوء على تقدير وجود الماء تنافى بقاء ذلك الحكم فالقول بالاستصحاب في محل لانسلم انه يقتضى الحكم ببقاء التيمم هنا والقول بعدم بقاء التيمم لانسلم كونه مبنياً على طرح الاستصحاب ويمكن ان يقال ان مبنى الخلاف في تلك المسئلة ان المراد باشتراط الصلوة مع وجود الماء بالوضوء في العمومات هل هو في الابتداء او مطلقاً فتأمّل.

فان كان الدليل يتناول الحـالين سوّينا بينهما فيه، وليس ههنا استصحاب، وإن كـان تناول الدليل إنّمـا هوللحـال الاولى فـقط، والثـانيـة عـارية من دليل، فـلا يجوزاثبات مـثل هذا الحكم لها من غير دليل، وجـرت هذه الحالة مع الخلّو من الدليل مـجـرى الاولى لوخلت من دلالة. فـاذا لم يجـز إثبـات الحكـم للأُولى إلاّ بدليل فكذلك الثانية.

ثمّ أورد سؤالاً، حاصله: أنّ ثبـوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره إلاّ لمانع، إذ لو لم يـجب ذلك لم يعلم استـمـرار الحكم في مـوضع، وحـدوث الحوادث لايمنع[١] من ذلك كـما لايمنع حـركـة الفلك وما جـرى مجـراه من الحوادث. فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع.

وأجاب: بأنّه لابدّ من اعـتـبـارالدليل[٢] الدالّ على ثبـوت الحكم في الحـالة الاولى وكيفيّة إثباته، وهل يثبت ذلك في حـالة واحدة أوعلى سبيل الاستمرار؟ وهل يتعلّق بشرط مُراعى، أو لم يتعلّق؟

قال: وقد علمنا أنّ الحكـم الثابت في الحالة الاولى إنّما يثبت بشرط فقدالماء، والماء في الحالة الثـانية موجود. واتّفقت الأمّة على ثبـوته في الأولى واختلف فى الثانية. فـالحالتان مخـتلفتان وقد ثبت في العقـول أنّ من شاهد زيداً في الدارثمّ غـاب عنه لايحـسن أن يعتـقـد استـمـراركـونه في الدارإلاّ بدليل متـجـدّد و صاركـونه في الدار في الثاني وقـد زالت الرؤيّة بمنزلة كون عـمرو فيـهامع فـقد الرؤية. وأمّا القضـاءُ بأنّ حـركـة الفلك وما جـرى مجريهـا لايمنع من استـمـرار

(١) قوله: كما لايمنع
أي كما لايمنع من استمرار الاحكام

(٢) قوله: من اعتبار الدليل.
أي ملاحظة الدليل المذكور والتأمّل فيه.

الأحكام، فـذلك معلوم بالأدلّة. وعلى من ادّعى أنّ رؤية الماء لم يغيّر الحكم[١]، الدلالة.

ثمّ قال: وبمثل ذلك نجيب من قـال: فيجب أن لانقطع بخبـرمن أخبرنا عن مكّة ومـا جـرى مجـريهـا من البلدان علـى استـمـرار وجـودها. وذلك انه لابد للقطع[٢] الى الاستـمرار من دليل اما عادة اومـا يقوم مقامـه ولوكان البلد الذي أخبرنا عـنه على ساحل البحرلجـوّزنا زواله لغلبة البحرإلاّ أن يمنع مـن ذلك خبر متواتر[٣]. فالدليل على ذلك كلّه لابدّ منه.(الذريعه ص ٨٣٠)

حجّة القول الآخروجوه:

الأوّل: أنّ المقـتـضي للحكم[٤] الأوّل ثابت، والعـارض لايـصلح رافـعـاً له، فيجب الحكم بثبوته في الثاني. أمّا أنّ مقتـضى الحكم الأوّل ثابت، فلأنّا نتكلّم على هذا التقدير. وأمّا أنّ العارض لايصلح رافعاً. فـلأنّ العارض إنّماهواحتمال تجدّد مايوجب زوال الحكم. لكن احتمال ذلك يُعارضـه احتمال عدمه، فيكون

---

(١) قوله: لم يغير الحكم.

أي اقامة الدليل فقوله الدلالة مبتدأ قدم عليه خبره وهو قوله « على من ادعى».

(٢) قوله: وذلك انه لابد.

أي الجواب الـذى يجب عن ذلك القائل وحـاصله ان مايقـطع ببقـائه انما هو لدليل كالعـادة وغيرها وما ليس فيه الدليل لانسلم القطع ببقائه.

(٣) قوله: من ذلك خبر متواتر

أي بالنسـبة الى الزمـان الثانى الذى هو حـال رؤية المخبـرين لازمان اخبـارهم لنا بجواز غـلبة الجزئين رؤيتهم واخبارهم فتأمّل.

(٤) قوله: ان المقتضى للحكم.

ان اراد ان المقتضـى لوجود الحكم الاول ثابت في الزمان الثانى فـهو ممنوع بل هو اول الكلام وعـين النزاع والمفـروض المحـقق انما هو ثبـوتـه في الزمـان الاول وان اراد انه ثابت في الزمـان الاول فهومسلم و لاينفع في المطلوب فتأمّل.

كلٌّ واحد منهما مدفوعاً بمقابله، فيبقى الحكم الثابت سليماً عن رافع.

الثاني: أنّ الثابت أوّلاً قابل للثبوت ثانياً، وإلاّ لانقلب من الامكان الذاتيّ إلى الاستحالة. فيجب أن يكون في الزمان الثاني جائزالثبوت كما كان أوّلاً. فلاينعدم إلاّ لمؤثّر، لاستحالة خروج الممكن من أحد طرفيه إلى الآخرلالمؤثّرفاذا كان التقدير عدم العلم بالمؤثّريكون بقاؤه أرجح[1] من عدمه، في اعتقاد المجتهد، والعمل بالراجح واجب.

الثالث: أنّ الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثيرمن المسائل والموجب للعمل هناك موجود فى موضع الخلاف. وذلك كمسألة من تيقّن الطهارة وشكّ في الحَدَث فانه يعمل على يقينه[2]. وكذلك العكس، ومن تيقّن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتّى يعلم خلافها، ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتّى يعلم رافعها، ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء أنكحته ولم يقسم أمواله وعزل نصيبه في المواريث. وما ذاك إلاّ لاستصحاب حال حياته. وهذه العلّة موجودة في مواضع للاستصحاب فيجب العمل به.

الرابع: أنّ العلماء مُطبقون على وجوب إبقاء الحكم مع عدم الدلالة

---

(١) قوله: يكون بقائه ارجح.

هذا ممنوع اذ كما ان التقدير عدم العلم بالمؤثر في العدم في الزمان الثانى كذا لايعلم المؤثر في الوجود في الزمان الثانى اذا لمكن نسبته بذاته الى الطرفين في كل ان على السواء والعلم بالمؤثر في الوجود في الزمان الاول لايكفى بالنسبة الى الزمان الثانى الا ان يقال بعدم احتياج الممكن في البقاء الى تأثير جديد وهو ممنوع ولاسيما كليّته ولاينفع هيهنا الا الكلية فتأمّل.

(٢) قوله: فانه يعمل على يقينه

لانسلم ان في المسائل المذكورة عملوا بالاستصحاب بل ربما عملوا في بعضها بالنصوص الدالة عليه وفى بعضها بحكم العادة وغيرها فتأمّل.

الشرعية، على مايقتضيه البراءة الأصليّة[١]. ولامعنى للاستصحاب[٢] إلاّ هذا.

إذا تقرّرذلك فاعلم: أنّ المحقق ـ رَحِمهُ اللّه ـ ذكرفي أوّل كلامه أنّ العمل بالاستصحاب محكيّ عن المفيد، وقال إنّه المختار، واحتجّ له بهذه الوجوه الأربعة.

ثمّ ذكر حجّة المانع والجواب عنها، وقال بعد ذلك: والذي نختاره نحن أن ننظرفي الدليل المقتضي لذلك الحكم. فان كان يقتضيه مطلقاً وجب القضاءُ باستمرارالحكم كعقد النكاح مثلاً، فانّه يوجب حلّ الوطى مطلقاً. فاذاوقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، كقوله:«أنتِ خَليّة» أو «بَرِيَّة»، فانّ المستدلّ على أنّ الطلاق لايقع بهما لو قال: حلّ الوطي ثابت قبل النطق بهذه، فيجب أن يكون ثابتاً بعدها، لكان استدلالاً صحيحاً، لأنّ المقتضي للتحليل، و هوالعقد، اقتضاء مطلقاً، ولانعلم أنّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتاً، عملاً بالمقتضي.

لايقال: المقتضي هوالعقد ولم يثبت أنّه باق، فلم يثبت الحكم.

لأنّا نقول: وقوع العقد اقتضى حلّ الوطي لامقيّداً بوقت. فلزم دوام الحلّ نظراً إلى وقوع المقتضى، لاإلى دوامه، فيجب أن يثبت الحلّ حتى يثبت الرافع. فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس ذلك عملاً بغيردليل،

---

(١) قوله: على ما يقتضيه البرائة

الظرف متعلق بقوله ابقاء الحكم أي مطبقون على وجوب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البرائة الاصلية اذ لم يدل دليل شرعى على خلافه.

(٢) قوله: ولامعنى للاستصحاب.

فيه منع اذ يمكن ان يقال ان ابقائهم الحكم على البرائة الاصلية ليس من حيث الاستصحاب بل من حيث النصوص والدلائل الدالة على البرائة في كل وقت مالم يدل دليل على خلافها.

وإن كان يعني به أمراً وراء ذلك فنحن مُضربون عنه (معارج الاصول ص ٢٠٦)

وهذا الكلام جيّد، لكنه عند التحقيق رجوع عمّا اختاره أوّلاً، ومصيرإلى القول الآخركما يرشد إليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسألة المتيمّم، ويفصح عنه حجّة المرتضى. فكانّه ـ رَحِمَهُ اللّه ـ استشعرمايرد على احتجاجه من المناقشة، فاستدرك بهذا الكلام. وقد اختار فى المعتبرقول المرتضى وهوالأقرب.

(٩)

المطلب التاسع

في

الاجتهاد والتقليد

[وفيه ثمانية اصول]



(١)
أصل

الاجتهاد في اللّغة: تحمّل الجهد[1] وهوالمشقّة في أمر. يقال: اجتهد فى حمل الثقيل، ولايقال ذلك فى الحقير. وأمّا في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه[2] وُسعَه في تحصيل الظنّ بحكم شرعيّ. وقد اختلف الناس في قبوله

---

(١) قوله: تحمل الجهد الجهد بالضم والفتح الاجتهاد وعن الفراء الجهد بالضم الطاقة و بالفتح المشقة كذا قال العلامة التفتازانى في شرحه المطول على التلخيص.

(٢) قوله: استفراغ الفقيه.

الظاهر ان المراد بالفقيه في الاجتهاد من اتصف بالفقه بالمعنى المصطلح الذى فسّره في اول الكتاب وهوَ العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الى آخر ماذكر صرّح بذلك شارح المختصر وقال هذا احترازعن استفراغ غير الفقيه وسعه والظاهرانه لاوجه له لان الظاهران الفقيه لايحصل الا بعد الاجتهاد وايضاً استفراغ الوسع اما باحاطة كل الادلة والتأمل فيه ودلائل مسائل مخصوصة على الخلاف وكل من فعل ذلك يكون مجتهداً قطعاً فلايستقيم اخراج استفراغ مامن الحد من أي شخص كان توهم ان استفراغ المنطقى قاصرهنا في الشرعية اذ لاممارسة له فيها فيجب اخراجها من الحد فمد فوع بان هذا ليس استفراغاً للوسع اذ يمكنه تحصيل الممارسة فبعد الاستفراغ لاحاجة الى قيد آخر.

ثم لايخفى ان الفقه هو العلوم الحاصلة بالاجتهاد او التهيّؤ لذلك العلوم والاجتهاد هو السعى واعمال النفس في تحصيلها فيغايران فليس الحد من قبيل استعمال احد المترادفين في تعريف الآخر.

للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض، وذلك بأن يحصل للعالم(١) ما هومناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط، فله حينئذ أن يجتهد فيها أولا.

ذهب العلاّمة ـ رَحِمَهُ اللّه ـ في التهذيب، والشهيد في الذكرى والدروس، ووالدي في جملة من كتبه، وجمع من العامّة، الى الأوّل، وصار قوم إلى الثاني.

حجة الأوّلين: أنّه إذا اطّلع على دليل مسألة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد(٢) المطلق في تلك المسألة، وعدم علمه بأدلّة غيرها لامدخل له فيها. و حينئذ فكما جازلذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا.

واحتجّ الآخرون: بأنّ كلّ ما يقدّر جهله يجوزتعلّقه بالحكم المفروض. فلا يحصل له ظنّ عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل.

وأجاب الأوّلون: بأنّ المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسألة بحسب ظنّه، وحيث يحصل التجويز(٣) المذكوريخرج عن الفرض.

والتحقيق عندي في هذا المقام: أنّ فرض الاقتدار على استنباط بعض

---

(١) قوله: بان يحصل للعالم.

الظاهر ان المراد انه يحصل بحسب ظنه جميع ماهوالمناط في تلك المسئلة سواء كان هذا الظن مطابقاً للواقع او لاكما يظهرمن احتجاج الاخرين وجوابه.

(٢) قوله: فقدَ ساوى المجتهد

فيه بحث امّاولاً فلانه لمالم يكن محيطاً بجميع ادلة الاحكام فظنه بعدم المعارض وانحصار المناط فيما علم اضعف من ظن المحيط بالكل بذلك فلاتساوى واما ثانياً فعلى تقدير تسليم تساوى ظنهما في الانحصار فلا نسلم تساوى قوتهما في الاستنباط لظهور زيادة قوة من كان تدبره واحاطته اكثر غالباً فلانسلم تساوى ظنهما في الحكم وامّا ثالثاً فلانّا لانسلم ان مناط الاعتماد في المحيط بالكل ظنه من حيث انه ظن حتى يستلزم الاعتماد في كل مايساويه بل ربما كان للاجماع او غيره والى بعض ما ذكرنا اشار المصنف في تحقيقه الذى يأتى.

(٣) قوله: وحيث يحصل التجويز

أي التجويز المنافى للظن بالطرف الآخر اذ التجويز مطلقا لاينافى الظن المفروض فتأمّل.

المسائل دون بعض، على وجه يساوى[١] استنباط المجتهد المطلق لها، غيرممتنع، ولكنّ التمسّك في جواز[٢] الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لانقول به.

نعم: لو علم أنّ العلّة فى العمل بظنّ المجتهد المطلق هى قدرته علـى استنباط المسألة، أمكن الإلحاق من باب منصوص العلّة. ولكنّ الشأن في العلم[٣] بالعلّة لفقد النصّ عليها، ومن الجائز أن يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلّها. بل هذا أقرب إلى الاعتبار من حيث أنّ عموم القدرة إنّما هولكمال القوّة، ولاشك أنّ القوّة الكاملة أبعد عن احتمال الخطأ من الناقصة. فكيف يستويان؟.

سلّمنا، ولكنّ التعويل[٤] فى اعتماد ظنّ المجتهد المطلق إنّما هوعلى دليل

---

(١) قوله: على وجه يساوى

هذا محل التأمّل وقد اشرنا اليه.

(٢) قوله: ولكن التمسّك في جواز.

وقد يستدل على جواز التجزى برواية ابى خديجة عن الصادق عليه السلام حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فانى قد جعلته عليكم قاضياً فتحاكموا اليه ولى في هذا الاستدلال نظر فان المنافى للتجزى لايدعى وجوب العلم بكل الاحكام دائماً وانما يدعى وجوب الاحاطة بكل الادلة ليحصل له الظن القوى بعدم المعارض فزعمه انه لايحصل العلم بشئ من المسائل والاحكام الابعد الاحاطة بكل الدلائل فاكتفائه عليه السلام بعلم الحاكم بشئ من المسائل والاحكام لاينافى مذهبه اذ زعمه ان هذا لايحصل الابعد الاحاطة بالكل وظن عدم المعارض فالنزاع معه ليس الافى هذا والحديث لايدلّ عليه وايضاً يمكن ان يقال ان موضع النزاع ظن المتجزى لاعلمه و المذكور في الحديث هوالعلم.

(٣) قوله: ولكن الشأن.

أي لكن الكلام والبحث في ذلك.

(٤) قوله: سلمناولكن التعويل...

أي سلمنا حجيّة القياس وان لم يكن منصوص العلة لكن ليس الادليلا ظنيا والتعويل عليه يوجب الدور.

قطعيّ، وهوإجماع الأمّة عليه وقضاءُ الضـرورة به، وأقصى ما يتصوّر فى موضع النزاع أن يحـصل دلـيل ظنيّ يدلّ على مـسـاواة التـجـزيّ لـلأجـتـهـاد المطلق. واعتماد المتـجزّي عليه يفضي إلى الدور [١]، لأنّه تجزٍ في مسـألة التجزيّ، وتعلّق بالظنّ في العمل بالظنّ. ورجوعه في ذلك [٢] إلى فتوى المجتهد المطلق وإن كان ممكناً. لكنه خلاف المراد، اذ لفرض إلحاقه ابتـداءً بالمجتهد. وهذا إلحاق له بالمقلّد بحسب الذات، وإن كان بالعرض إلحاقاً بالاجتهاد. ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعـد، لاقتضائه ثبوت الواسطة بين أخذ الحكم بالاستنبـاط والرجوع فيه إلى التقليد. وإن شئت قلت: تركب التقليد والاجتهاد، وهوغيرمعروف.

(٢)
أصل

والاجـتهـاد المطلق [٣] شـرائط يتـوقّف عليـها. وهـي بالاجمـال: أن يعـرف

---

(١) قوله: يفضى الى الدور.
قد يقال انه لاخلاف في جـواز التجزى في المسائل الاصولية وانما الخـلاف في جواز التجزى في المسائل الفرعيّة ولايخـفى ان جواز التجزى من المسائل الاصولية لاالفـرعيّة فلادور وكان وجـه عدم الخـلاف في جـواز التـجـزى في الاصول ان مناط اكـثـر مـسائلـها الادلة العـقليـة ولادخل فيها كثيراً لزيادة التتبع وليس فيها احتمال المعارض بخلاف الفروع الشرعية فتأمّل.

(٢) قوله: ورجوعه في ذلك.
أي في الحكم بجواز التجزى.

(٣) قوله: والاجتهاد المطلق.
كأنه اراد بالاجتـهاد المطلق في الكل كـما هو مـستعـمل في كلامـه في المسئلة السـابقة وانما خصّ به بناء على انه اراد بما ذكرفـى بيان الشروط معـرفة جميع مـايتوقف عليه جـميع الادلة وجميع مسائل الاصـول وكذا باقى الشروط ويحتمل ارادة التعميم بالنسبـة الى مجتهد الكل والمتجـزى فيكون الاطلاق اشارة الى التـعميم وحـينئذ لابد ان يراد بما ذكـر في الشروط اعم من معرفة مايتوقف عليه الكل والبعض والاول اظهر من عبارته.

جميع ما يتوقّف عليه إقامة الإدلّة على المسائل الشرعيّة الفرعيّة، وبالتفصيل أن يعلم من اللّغة ومعاني الألفاظ العرفيّة ما يتوقف عليه استنباط الأحكام من الكتاب والسُنّة ولو بالرجوع إلى الكتب المعتمدة. ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف، ومن الكتاب قدرمايتعلّق بالأحكام بأن يكون عالماً بمواقعها و يتمكّن عند الحاجة من الرجوع إليها ولو في كتب الاستدلال. ومن السنّة الأحاديث المتعلّقة بالأحكام، بأن يكون عنده من الاصول المصحّحة ما يجمعها، ويعرف موقع كلّ باب بحيث يتمكّن من الرجوع إليها، وأن يعلم أحوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة، وأن يعرف مواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته. وأن يكون عالماً بالمطالب الأصوليّة من أحكام الأوامر والنواهي والعموم والخصوص إلى غيرذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها، وهوأهمّ العلوم للمجتهد، كما نبّه عليه بعض المحقّقين. ولابدّ أن يكون ذلك بطريق الاستدلال على كلّ أصل منها، لما فيها من الاختلاف، لا كما توهّمه القاصرون. وأن يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه، إلاّ من فاز بقوّة قدسيّة تُغنيه عن ذلك؛ وأن يكون له ملكة مستقيمة و قوّة إدراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الأصول وردّ الجزئيّات إلى قواعدها والترجيح في موضع التعارض.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ جمعاً من الأصحاب وغيرهم عدوّا في الشرائط: معرفة ما يتوقّف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره إلى صانع موصوف بما يجب، منزّه عمّا يمتنع، باعث للأنبياء، مصدّق إيّاهم بالمعجزات. كلّ ذلك بالدليل الإجماليّ، وإن لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هودأب المتبحرّين في علم الكلام.

وناقشهم في ذلك بعض المحقّقين: بأنّ هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه، لامن مقدّماته وشرائطه. وهوحسن، مع أنّ ذلك لايختصّ بالمجتهد، إذ هوشرط الايمان.

وأمّا معرفة فروع الفقه، فلايتوقف عليها أصل الاجتهاد. ولكنها قد صارت فى هذا الزمان طريقاً يحصل به الدربة فيه وتعين على التوصّل إليه.

وما يلهج به جهلاً أو تجاهلاً بعض أهل العصر، من توقّف الاجتهاد المطلق على أموروراء ما ذكرنا، فمن الخيالات التى تشهد البديهة بفسادها، والدعاوي التي تقتضي الضرورة من الدين بكذبها.

(٣)
أصل

اتّفق الجمهورمن المسلمين على أنّ المُصيبَ من المجتهدين المختلفين، في العقليات التي وقع التكليف بها، واحدٌ، وأنّ الآخرمخطىء آثم لأنّ اللّه تعالى كلّف فيها بالعلم ونصب عليه دليلاً. فالمخطىء له مقصّر فيبقى في العهدة، وخالف في ذلك شذوذ من أهل الخلاف. وهوبمكان من الضعف. وأمّا الأحكام الشرعيّة فان كان عليها دليل[1] قاطع فالمصيب فيها أيضاً واحد

---

(١) قوله: فان كان عليها دليل.

كانه اراد بالدليل القاطع مالا يفتقر الى الاجتهاد ودقة النظر كما يظهر من مقابلته للشق الثانى حتى يصح حكمه فيه بان المخطى غيرمعذور مطلقاً بناء على انه حينئذ يكون مقصراً حيث يكون الدليل واضحاً في الدلالة ومع ذلك لابدمن عدم تقصيره في الطلب اذ كونه قاطعاً بذلك المعنى ايضاً لايقتضى حضوره في نظره بحيث لايحتاج الى الطلب اللهم الا ان يقال ان مراده بالقاطع ما يكون كذلك وحينئذ يستقيم الحكم بكونه غير معذور.

والمخطيءُ غيرمعذور، وإن كانت ممّا يفتقرإلى النظروالاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوُسع فيها ولاإثم عليه حينئذ قطعاً بغيرخلاف يعبأ به.

نعم اختلف الناس فى التصويب.

فقيل: كلّ مجتهد مصيب، بمعنى أنّه لاحكم معيّناًللّه تعالى فيها، بل حكم اللّه تعالى فيها تابع لظنّ المجتهد. فما ظنّه فيها كلّ مجتهد فهو حكم اللّه فيها في حقّه وحقّ مقلّده.

وقيل: إنّ المصيب فيها واحد، لأنّ اللّه تعالى فيها حكماً معيّناً، فمن أصابه فهوالمصيب، وغيره مُخطيء معذور.

وهذاالقول هوالأقرب[1] إلى الصواب. وقدجعله العلاّمة في النهاية رأي

---

(١) قوله: وهذا القول هوالاقرب.

وقد ذكروالاثبات هذا القول حججاً كثيرة في اكثرها مناقشات واضحة والعمدة فيها بعد اجماع الامامية لو ثبت، شيوع تخطئة السلف بعضهم بعضاً من غير نكر.

و ماروى ان للمصيب اجرين وللمخطيء اجر واحداً وان الاصل عدم تعدّد حكم اللّه تعالى في واقعة واحدة حتى يثيب وللمصوبة ايضاً شبه اعظمها انه لوكان المصيب واحداً والمخطيء يجب عليه العمل اجماعاً بموجب ظنه فاما ان يوجب عليه مع القول ببقاء الحكم الذى في نفس الامر في حقه او مع زواله والاول يستلزم ثبوت الحكم بالنقيضين والثانى يستلزم التغيير في حكم اللّه وعلمه من غير نسخ اجماعاً وهو باطل اجماعاً مع انه خلاف الفرض اذ حينئذ يكون الحكم الثانى الباقى صواباً والزائل خطأ .

وقد يستدل بوجه آخروهو ان عمل كل مجتهد بما ظنه واجب اجماعاً ومخالفته له حرام قطعا فلوكان بعض الظنون خطأ لزم كون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراماً ويمكن دفعهما على القاعدة الحسن والقبح الذاتيين كما هوالحق بمسامحة في معنى الخطأ والصواب بان المراد بالصواب مافيه جهة الحسن الذاتى وان لم يتعلق به الحكم والخطأ بخلافه فيختار ان الحكم ليس متعلقا بالصواب بالنسبة الى من ظن خلافه وكونه صواباً بمعنى ان فيه جهة الحسن الذاتى.

وانما يتعلق بما ظن باعتبار حسنه العرضى وهو كونه متعلق الظن فلو تعلق الظن بالصواب

الاماميّة. وهومؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه. وكيف كان فلاأرى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثيرطائل. فلاجرم كان ترك الاشتغال بتقريرحججهم على ما فيها من الاشكال أوفق بمقتضى الحال.

(٤)
أصل

والتقليد هوالعمل بقول الغير من غير حجّة، كاخذ العاميّ[١] والمجتهد بقول مثله. وعلى هذا فالرجوع إلى الرسول مثلاً ليس تقليداً له، وكذا رجوع العاميّ إلى المفتي لقيام الحجّة في الأوّل بالمعجزة، وفي الثاني بما سنذكره.

هذا بالنظرإلى أصل الاستعمال، وإلاّ فلا ريب في تسمية أخذ المقلّد العاميّ بقول المفتي تقليداً في العُرف، وهوظاهر.

إذا تقرّر هذا فأكثرالعلماء على جوازالتقليد[٢] لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عامّياً، ام عالماً بطرف من العلوم.

وعزّى في الذكرى إلى بعض قدماء الأصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوامّ وأنّهم اكتفوا فيه بمعرفة الإجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة إلى الوقائع، اوالنصوص الظاهرة، أوأنّ الاصل في

اجتمع الحسنان فيكون له ثوابان والافثواب واحد والمشهور في دفعها النقض بالقطعيات فان المصيب فيها واحد اجماعاً.

(١) قوله: كاخذ العامى.
أي اخذ العامى بقول العامى والمجتهد بقول المجتهد.

(٢) قوله: على جوازالتقليد.
اراد بالتقليدهنا معناه العرفى كماذكر.

المنافع الإباحة، وفي المضارّ الحرمة مع فقد نصّ قاطع في متنه ودلالته، والنصوص محصورة[1]. وضعف هذا القول ظاهر.

وقدحكى غيرواحد من الأصحاب: اتّفاق العلماء عن الإذن للعوام في الاستفتاء من غيرتناكر، واحتجوّا مع ذلك: بأنّه لووجب على العاميّ النظرفي أدلة المسائل الفقهيّة لكان ذلك إمّا قبل وقوع الحادثة، أوعندها. والقسمان باطلان. أمّا قبلها فبالاجماع، ولأنّه يؤدّى إلى استيعاب وقته بالنظرفي ذلك فيؤدّى إلى الضرر بأمر المعاش المضطرّ إليه.

وأمّا عند نزول الواقعة، فلأنّ ذلك متعذّر، لاستحالة اتّصاف كلّ عامّي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين. وبالجملة فهذا الحكم لامجال للتوقّف فيه.

(٥)
أصل

والحقّ منع التقليد في اصول العقائد، وهوقول جمهور علماء الاسلام، إلاّ من شذّ من أهل الخلاف. والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات إليه.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ المحقّق ـ رَحِمَهُ اللّه ـ، بعد مصيره إلى المنع في هذاالأصل وذكره الاحتجاج عليه، قال:«وإذا ثبت أنّه غير جائز، فهل هذا الخطأ موضوع عنه؟»[2]. قال شيخنا أبوجعفر ـ رضى اللّه عنه ـ: نعم، وخالفه

---

(١) قوله: والنصوص محصورة.

اشارة الى دفع مايقال انهم كيف يعلمون فَقدَ نص قاطع فقال النصوص محصورة .

(٢) قوله: هذا الخطأ موضوع عنه.

لايخفى ان تصور كونه موضوعاً عنه بعد الحكم بانه غير جايز على المكلف لا يخلو من اشكال فيحتمل ان المراد به سقوط الاثم بالعفو من حيث انه صغيرة فلا ينافى العدالة وان

الأكثرون. احتجّ ـ رَحِمَهُ اللّه ـ باتّفاق فقهاء الأمصار على الحكم بشهادة العاميّ مع العلم بكونه لايعلم تحريرالعقائد بالأدلّة القاطعة.

لايقال: قبول الشهادة إنّما كان لأنّهم يعرفون أوائل الأدلّة، وهوسهل المأخذ.

لأنّا نقول: إن كان ذلك حاصلاً لكلّ مكلّف لم يبق من يوصف بالمؤاخذ فيحصل الغرض وهوسقوط الإثم [1]، وإن لم يكن معلوماً لكلّ مكلّف لزم أن يكون الحكم بالشهادة موقوفاً على العلم بحصول تلك الأدلّة للشاهد منهم، لكن ذلك محال. ولأنّ النبيّ ﷺ **كان يحكم** [2] بإسلام الأعرابيّ من غيرأن يعرض عليه أدلّة الكلام ولايلزمه بها، بل يأمره بتعلّم الأمورالشرعيّة اللازمة به كالصلاة وما أشبهها. (معارج الاصول ص ٢٠٠)

وفي هذا الكلام إشعار بميل المحقّق إلى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه، أو

كان عمدا عالماً وبهذا يشعر كلامه الآتي او المراد اتيانه مع الجهالة بعدم جوازه فيكون معذوراً لكونه جاهلاً بالحكم كما يشعر به لفظ الخطأ لكن لا يلائمه الدليل اذ لايختص ما ذكره بالجاهل بالمسئلة والحكم فتأمل.

(١) قوله: فيحصل الغرض.

فيه نظر اذ الغرض سقوط الاثم على تقديرعدم حصول الادلة مطلقاً على ما نقل المصنف منه فسقوط الاثم على تقدير حصول الادلة اجمالاً لايكون محصلا للغرض وايضاً مقصوده اثبات كونه موضوعاً عنه مع كونه غير جايز على تقدير حصول الادلة اجمالاً لكل واحدفالاثم ساقط لكن لايتصور حينئذ حديث عدم الجواز فتأمّل.

(٢) قوله: كان يحكم.

لايخفى ان هذا يدل على انه لايعتبرفى الاسلام ولايدل على انه موضوع عنه كما هوالمدعى الاان يقال ان مناط الاستدلال قوله «ولايلزمه بها.... الى آخره».

ثمّ لايخفى انه لو تمّ هذا الدليل لدلّ على عدم الوجوب لاعلى كونه واجباً موضوعاً عنه فتأمّل.

تردّده فيه. مع أنّه ليس بشيء لأنّ تحرير الأدلّة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم. بل الواجب معرفة الدليل الإجماليّ بحيث يوجب الطمأنينة. وهذا يحصل بأيسر نظر. فلذلك لم يوقفوا(١) قبول الشهادة على استعلام المعرفة، ولم يكن النبيّ، ﷺ، يعرض الدليل على الأعرابيّ المسلم، إذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر، كما قال الأعرابيّ: «البعرة تدلّ على البعيروأثرُ الأقدام على المسير؟، أفسماء ذاتُ أبراج وأرضٌ ذاتُ فِجاج لا تدلاّنِ على اللطيف الخبير؟»

(٦)
أصل

ويعتبرفي المفتي الذي يرجع إليه المقلّد مع الاجتهاد أن يكون مؤمناً عدلاً، وفي صحّة رجوع المقلّد إليه علمه بحصول الشرائط فيه، إمّا بالمخالطة المطلقة، أو بالأخبارالمتواترة، او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة، اوبشهادة العدلَين العارفين.

لأنّها حجّة شرعيّة إلاّ أنّ اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما لايخفى على المتأمّل.

يظهر من الأصحاب هنا نوع اختلاف، فإنّ العلاّمة ـ رَحِمَهُ اللّه ـ قال في التهذيب: لايشترط في المستفتي علمه بصحّة اجتهاد المفتي، لقوله تعالى: ﴿**فاسألوا أهل الذّكر**﴾(٢) (سورة النحل ـ ٤٣) من غير تقييد، بل يجب عليه أن

---

(١) قوله: فلذلك لم يوقفوا.
أي لم يجعلوا قبول الشهادة موقوفاً على ذلك فتأمّل.

(٢) قوله: فاسئلوااهل الذكر.
من غير تقييد بكون اهل الذكرمعلوم الاجتهاد فيشمل المظنون اجتهاده.

يقلّد من يغلب على ظنّه أنّه من أهل الاجتهاد والورع. وإنّما يحصل له هذا الظنّ برؤيته له منتصباً للفتوى بمشهد من الخلق، واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه.

وقال المحقّق ـ رَحِمَهُ اللّه ـ: ولايكتفي العاميّ بمشاهدة المفتي متصدّراً، ولا داعياً إلى نفسه. ولامدّعياً، ولاباقبال العامّة عليه، ولااتّصافه بالزهد والتورع. فانّه قد يكون غالطاً في نفسه، أو مغالطاً. بل لابدّ أن يعلم منه الاتّصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه إيّاه. (معارج الاصول ص ٢٠١)

والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر، كما ترى. وكلام المحقّق رَحِمَهُ اللّه ـ هوالأقوى، ووجهه واضح لايحتاج إلى البيان.

واحتجاج العلاّمة ـ رَحِمَهُ اللّه ـ: بالآية على ما صارإليه مردود. أمّا أوّلاً: فلمنع العموم فيها. وقدنبّه عليه في النهاية. وأمّا ثانياً: فلأنّه على تقدير العموم لابدّ من تخصيص أهل الذكربمن جمع شرائط الفتوى بالنظرإلى سؤال الاستفتاء، للأتّفاق على عدم وجوب استفتاء غيره، بل عدم جوازه، وحينئذفلابدّ من العلم بحصول الشرائط، أو ما يقوم مقام العلم، وهوشهادة العدلين.

ويظهرمن كلام المرتضى: الموافقة لما ذكره المحقّق ـ رَحِمَهُ اللّه ـ حيث قال: وللّعاميّ طريق إلى معرفة صفة من يجب عليه أن يستفتيه، لأنّه يعلم، بالمخالطة والأخبار المتواترة، حال العلماء في البلد الذى يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة أيضاً والديانة. قال: وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا، بأن يقول: كيف يعلمه عالماً، وهولايعلم شيئاً من علومه؟ لأنّا نعلم أعلم الناس

بالتجارة والصناعة في البلد، وإن نعلم شيئاً من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحوواللّغة وفنون الآداب.

اذا عرفت هذا، فاعلم أنّ حكم التقليد، ومع اتّحاد المفتي ظاهر، وكذا مع التعدّد والاتّفاق في الفتوى؛ وأمّا مع الاختلاف، فأن علم استوائهم في المعرفة والعدالة، تخيّرالمستفتى في تقليد أيّهم شاء. وإن كان بعضهم أرجح في العلم والعدالة من بعض، تعيّن عليه تقليده، وهوقول الأصحاب الذين وصل إلينا كلامهم. وحجّتهم عليه أنّ الثقة بقول الأعلم أقرب وأوكد.

ويحكى عن بعض الناس: القول بالتخيير هنا أيضاً. والاعتماد على ما عليه الأصحاب ...

ولو ترجّح بعضهم بالعلم والبعض بالورع، قال المحقّق ـ رَحِمَهُ اللّه ـ: يقدم الأعلم، لأنّ الفتوى تستفاد من العلم لامن الورع، والقدرالذى عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لايعلم، فلااعتبار برجحان ورع الآخر. وهوحسن.

(٧)
أصل

ذهب العلاّمة في التهذيب: إلى جوازبناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق. ومنع من ذلك المحقق فعدّ في شرائط تسويغ الفتوى أن يكون المفتي بحيث إذا سئل عن لميّة الحكم في كلّ واقعة يفتي بها أتى به وبجميع أصوله التى يبتني عليها.

وقال فى موضع آخر: إذا أفتى المجتهد عن نظرفي واقعة ثمّ وقعت بعينها في وقت آخر، فان كان ذاكراً لدليلها جازله الفتوى، وان نسيه افتقرإلى استيناف

النظر. فان أدّى نظره إلى الأوّل فلاكلام، وإن خالفه وجب الفتوى بالأخير.

ولاريب أنّ ما ذكره المحقّق أولى. غيرأنّ ما ذهب إليه العلاّمة متوجّه، لأنّ الواجب[1] على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد، وقد حصل. فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج إلى الدليل، وليس بظاهر.

(٨)
أصل

لانعرف خلافاً في عدم اشتراط مشافهة المفتي فى العمل بقوله، بل يجوزبالرواية عنه، مادام حيّاً. واحتجوّا لذلك بالإجماع على جوازرجوع الحايض إلى الزوج العاميّ، إذا روى عن المفتي، وبلزوم العسر بالتزام السماع منه.

وهل يجوز العمل بالرواية عن الميّت؟ ظاهرالأصحاب الإطباق على عدمه. ومن أهل الخلاف من اجازه. والحجّة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل إلينا رديّة جداً لايستحق أن تذكر. ويمكن الاحتجاج له بأنّ التقليد إنّما ساغ للإجماع المنقول سابقاً، وللزوم الحرج الشديد والعسربتكليف الخلق بالاجتهاد.

---

(١) قوله: لان الواجب.

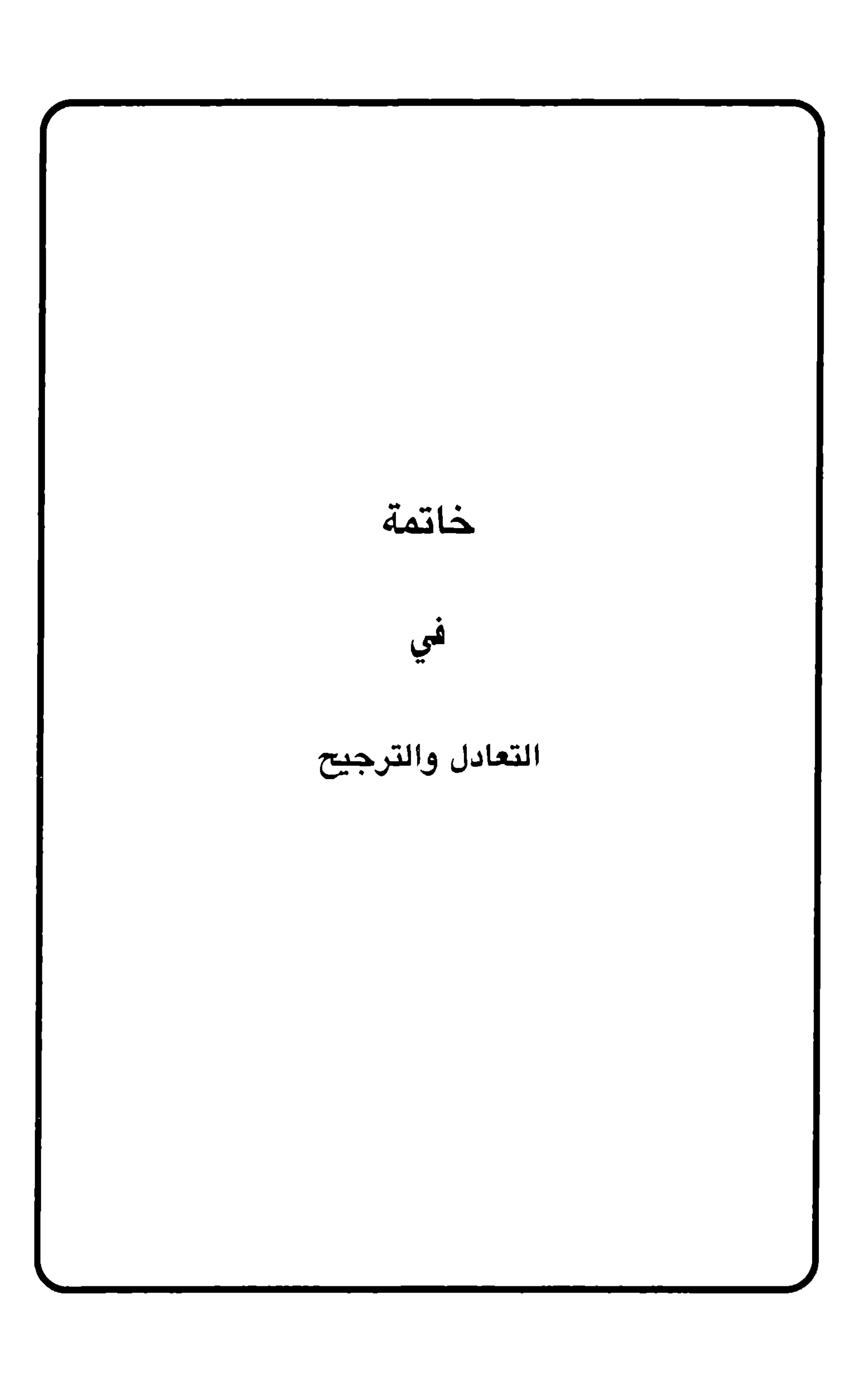
فيه تأمّل اذ يصدق انه لم يستفرغ ولو حينئذ اذ يمكنه حينئذ النظر في الدلائل والفكر فيها وربما زاد قوته على السابق فيكون عالماً بحكم لم يبذل جهده فيه فيكون مقصراً غيرمعذور في الخطأ لتمكنه حينئذ من اصابة الصواب ولم يفعل والعمل بالاجتهاد وان كان خطأ من قبيل الرخصة حيث لايقدر على غيره فلو كان قادراً فجواز العمل به محل التأمّل وقد فصّل بعضهم بمضى زمان وتغيير حال يجوز معه زيادة قوته واطلاعه على الادلة وعدمه فان كان كذلك فلايجوز البناء على السابق والاجاز وهذا غير بعيد.

وكلاالوجهين لايصلح دليلاً في موضع النزاع، لأنّ صورة حكاية الإجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الأحياء. والحرج والعسريندفعان بتسويغ التقليد في الجملة. على أنّ القول بالجوازقليل الجدوى على أصولنا، لأنّ االمسألة اجتهاديّة، وفرض العاميّ فيها الرجوع إلى فتوى المجتهد. وحينئذ فالقائل بالجواز إن كان ميّتاً[1] فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر، وإن كان حيّاً فاتّباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيدٌ عن الاعتبار غالباً، مخالف لما يظهر من اتّفاق علمائنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميّت مع وجود المجتهد الحيّ، بل قد حكي الإجماع فيه صريحاً بعضُ الأصحاب.

---

(١) قوله: ان كان ميتاً

هذا انما يتم لولم يجوز التجزى في الاجتها د حتى في الاصول كماهو مذهب المصنف اذ لو جوّز لجاز كون المكلف مجتهداً في هذا المسئلة الاصولية زاعماً انه يجوز الرجوع الى الميّت فيرجع اليه في باقى المسائل ولايلزم الدور ولامفسدة اخرى فالتعويل في المسئلة على ماذكره اولى وعلى الاجماع لوكان.



خاتمة

في

التعادل والترجيح

[خاتمة]

[في]

التعادل والترجيح

تعادل الأمارتين، أي الدليلين الظنّيّين، عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل بأحدهما. لانعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً، وعليه أكثر أهل الخلاف. ومنهم: من حكم بتساقطهما والرجوع إلى البراءة الأصلية. وإنّما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكلّ وجه، لوجوب المصيرإليه أوّلاً عند التعارض وعدم إمكان الجمع.

ولّما كان تعارض الأدلّة الظنّية منحصراً عندنا[1] في الأخبار، لاجرم كانت

---

(١) قوله: منحصراً عندنا.

بخلاف اهل الخلاف فان التعارض عندهم قديقع مع القياس ايضاً ثم حصرتعارض الادلة الظنية عندنا في الاخبار اما بناء على ان المراد بالظنية، الظنية سنداً ومتناً فالكتاب على هذا ليس من الادلة الظنية لقطعية سنده ولايخفى انه لايتم حينئذ قوله «لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها» أي الى الاخبار اذ حصل تعارض الادلة الظنية بالمعنى المذكور في

وجوه الترجيح كلّها راجعة إليها، وهي كثيرة:

منها: الترجيح بالسّند، ويحصل بأمور:

الأوّل: كثرة الرُّواة، وكأن يكون رُواة أحدهما أكثرعدداً من رُواة الآخر فيرجّح ما رواته أكثر، لقوّة الظنّ. إذا العدد الأكثر أبعد عن الخطاء من الأقلّ؛ ولأنّ كلّ واحد يُفيد ظنّاً، فاذا انضم إلى غيره قوي حتىّ ينتهي إلى التواتر المفيد لليقين.

الثاني: رُجحان راوى أحدهما على راوي الآخرفى وصف يغلب معه ظنّ الصدق، كالثقة، والفطنة، والوَرَع، والعلم، والضبط.

قال المحقّق ـ رَحِمَهُ اللّه ـ: رجّح الشيخ بالضابط والأضبط، والعالم والأعلم، محتجّاً بأنّ الطائفة قدّمت ما رواه محمّدبن مسلم، بريدبن معاوية، والفضيل بن يسار ونظائرهم، على من ليس له حالهم قال: ويُمكن أن يحتجّ لذلك بأنّ رواية العالم والأعلم أبعد من احتمال الخطأ وأنسب بنقل الحديث على وجهه فكانت أولى.

الثالث: قلّة الوسائط، وهوعلوّالاسناد. فيرجّح العالي، لأنّ احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه أقلّ.

قال العلامّة في النهاية:«علوّ الاسناد وإن كان راجحاً من حيث انّه كلّما كانت الرُّواة أقلّ، كان احتمال الغلط والكذب أقلّ، إلاّ أنّه مرجوع باعتبار

الاخبار لايستلزم رجوع كل وجوه الترجيح اليها لجواز رجوعها الى الكتاب من جهة ظنية دلالتها واما بناء على جعل الاخبارشاملة للكتاب ونقل الاجماع ايضاً وهو بعيد والظاهران مراده ان تعارض الادلة الظنية التى هنابصدد بيانه منحصر في الاخبار اذ تعارض الخبر مع الكتاب بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد قدمرّ حكمه ولايتصور التعرض فيه بزعمه لانه قطعى المتن قد صرح بذلك العلامة وفيه تأمّل.

نذوره. وأيضاً فانّ احتمال الخطأ والغلط في العدد الأقلّ إنّما يكون أقلّ لو اتّحدت أشخاص الرُّواة في الخبرين، أو تساووا في الصفات. أمّا إذا تعدّدت اوكانت[١] صفات الأكثر اكثر فلا. وهذا الكلام ليس بشيءٍ، لأنّ تأثيرالندور[٢] في مثله غيرمعقول. واشتراط الاتحاد اوالمساواة في الصفات مستدرك، لأنّ المفروض في باب التراجيح استيثار أحد الدليلين بجهة الترجيح. وهوإنّما يكون مع الاستواء فيما عداها، إذا لو وُجد مع الآخر ما يساويها أو يرجّح عليها، لم يعقل اسناد الترجيح إليها. وبالجملة فهذا في غاية الظهور.

ومنها: الترجيح باعتبارالرواية، فيرجّح المرويّ بلفظ المعصوم على المرويّ بمعناه.

وحكى المحقّق ـ رَحِمَهُ اللّه ـ عن الشيخ أنّه قال: إذا روى أحد الراويين اللفظ والآخر المعنى وتعارضا، فان كان راوى المعنى معروفاً بالضبط والمعرفة فلا ترجيح بينهما؛ وإن لم يوثق منه بذلك ينبغي أن يؤخذ المرويّ لفظاً.

ثمّ قال المحقق ـ رَحِمَهُ اللّه ـ: وهذا حقّ لأنّه أبعد من الزلل.

والعجب منه: كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه؟ مع أنّ

---

(١) قوله: او كانت.

الظاهر «الواو» بدل «او» فتأمّل.

(٢) قوله: لان تاثير الندور.

الظاهران مراد العلامة بالندور ليس ان الحديث العالى الاسناد قليل بالنسبة الى غيره من الاحاديث حتى يقال انه لادخل لذلك في كونه مرجوحاً بل مراده بعد حصوله وندرة تحققه وانعقاده من حيث طول المدّة و قلّة الوسائط فيحصل ريب سقوط واسطة اوكذب ناقل ولا شك ان لهذا الريب دخلاً وتاثيراً في المرجوحية لكن يرد عليه ان هذا الكلام لايجرى فيما اذا علم طول عمر الواسائط وعدالتهم وملاقات كل لمن تقدم عليه بل امكان ملاقاته نعم لو لم يعلم الامورالمذكورة كان لما ذكره وجه فتأمّل.

صحّة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله بترجيح اللفظ بأنّه أبعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقاً، لامع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى، كما شرطه الشيخ.

ومنها: الترجيح بالنظرإلى المتن، وهومن وجوه:

أحدها: أن يكون لفظ أحدالخبرين فصيحاً ولفظ الآخر ركيكاً بعيداً عن الاستعمال، فيرجّح الفصيح، ووجهه ظاهر، وأمّا الأفصح فلا يرجّح على الفصيح، خلافاً للعلاّمة في التهذيب، إذا المتكلّم الفصيح لايجب أن يكون كلّ كلامه أفصح.

وثانيها: أن يتأكّد الدلالة في أحدهما بأن يتعدّد جهات دلالته أو يكون أقوى، ولايوجد مثله في الآخرفيرجّح متأكدّ الدلالة. ومن أمثلته ما جاء في بعض أخبارالتقصير للمسافربعد دخول الوقت من قوله: «قصّرفإن لم تفعل فقد واللّه خالفت رسول اللّه، ﷺ».

وثالثها: أن يكون مدلول اللفظ في أحدهما حقيقيّاً وفي الآخرمجازيّاً وليس بغالب، فيرجّح ذوالحقيقة، أو يكون فيهما مجازيّاً. لكن مصحّح التجوّز أعني العلاقة في أحدهما أشهروأقوى وأظهرمنه في الآخر، فيجب ترجيح الأشهر والأقوى والأظهر.

ورابعها: أن يكون دلالة أحدهما على المراد منه غيرمحتاجة إلى توسّط أمرآخر، ودلالة الآخر موقوفة عليه فيرجّح غير المحتاج. وقد ذكرالناس ههنا وجوهاً أُخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه، وإن كان في كلام الكلّ مفرداً بالذكر، كترجيح العامّ الذي لم يخصّص، والمطلق الذي لم يقيّد على المخصّص والمقيّد؛ وكترجيح ما فيه تعرّض للعلّة على ما اقتصرفيه على

الحكم؛ و كترجيح ما يكون اللّفظ فيه أقلّ احتمالاً على ما هوأكثر، كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة معان. ووجه دخولها فيما ذكرناه أنّ الاوّل يرجع إلى ترجيح الحقيقة على المجاز. والثاني: إلى ترجيح الأقوى دلالة على الأضعف، لأنّ التعليل يفيد تقوية الحكم، وكذا الثالث.

ومنها: الترجيح بالأمور الخارجة، وهي أربعة:

الأوّل: اعتضاد أحدهما بدليل آخر، فانّه يرجّح به على ما لا يؤيّده دليل.

الثاني: عمل أكثرالسلف بأحدهما فيرجّح به على الآخر. قال المحقق ـ رَحِمَهُ اللّه ـ: إذاعمل أكثرالطائفة على إحدى الروايتين كانت أولى إذا جوّزنا[1] كون الامام في جملتهم، لأنّ الكثرة أمارةالرّجحان والعمل بالراجح واجب.

الثالث: مخالفة أحدهما للأصل وموافقة الآخرله فيرجّح المخالف عند العلاّمة وأكثرالعامّة، وذهب بعضهم إلى ترجيح الموافق وهواختيارالشيخ رَحِمَهُ اللّه ـ.

حجّة الأوّل: وجهان، أحدهما: أنّ المخالف للأصل ـ ويعبرّون عنه بالناقل ـ يستفاد منه ما لايعلم إلاّ منه، والموافق ـ و يسمّونه بالمقرّر[2] ـ حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبارالأوّل أولى. والثاني أنّ العمل بالناقل[3] يقتضي تقليل

(١) قوله: اذا جوزنا

اذ لولم نجوز كون الامام فيهم لكان في مخالفيهم قطعاً اذا انحصرالخلاف في قولين فلا يتصور ترجيح الموافق للاكثر.

(٢) قوله: ويسمّونه بالمقرر.

اعترض عليه بانه لو جعلنا المقرر متأخراً استفدنا منه مالايستقل العقل به ولو جعلناه متقدماً استفدنا منه مايتمكن العقل من معرفته وهذا راجع الى مايذكر من حجة المذهب الثانى.

(٣) قوله: ان العمل بالناقل

اعترض عليه بان ورود النقل بعد حكم الاصل ليس بنسخ لانه مثبت لانتهائه والنسخ هورفع الحكم الشرعى وايضاً لوجعلنا المقرر متقدماً لكان المنسوخ حكماً يثبت بدليلين العقل والسمع وهواشدّمخالفة لانه ينسخ الاقوى بالاضعف.

النسخ، لأنّه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرّر، فانّه يوجب تكثيره لازالته حكم الناقل بعد إزالة الناقل حكم العقل.

وحجّة الثاني: أنّ حمل الحديث على ما لايستفاد إلاّ من الشرع، أولى من حمله على ما يستقلّ العقل بمعرفته، إذ فائدة التأسيس أقوى من فائدة التأكيد وحمل كلام الشارع على الأكثر فائدة أولى، والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرّر عليه، وذلك يقتضي كونه وارداً حيث لا حاجة إليه، لأنّ مضمومه معلوم، إذ ذاك بالعقل فلا يُفيد سوى التأكيد، وقدعلم مرجوحيّته بخلاف ما إذا رجّحنا المقرّر. فانّ ترجيحه يقتضي تقدّم الناقل عليه، فيكون كلّ منهما وارداً فى موضع الحاجة، وأمّا الناقل فظاهر، وأمّا المقرّرفلو روده بعده، فيؤسّس ما رفعه الناقل، فيكون هذا أولى. وكلتا الحجّتين لاتنهض باثبات المدّعى.

قال المحقّق ـ رَحِمَهُ اللّه ـ بعد نقله القولين وحاصل الحجّتين ـ ونعم ما قال ـ: «الحقّ أنّه إمّا أن يكون الخبران عن النبيّ ﷺ، أو عن الأئمة، عليهم السلام. فإن كان عن النبيّ ﷺ، وعلم التاريخُ كان المتأخّرأولى، سواء كان مطابقاً للأصل، أولم يكن. ومع جهل التاريخ يجب التوقف، لأنّه كما يحتمل أن يكون أحدهما ناسخاً يحتمل أن يكون منسوخاً. وإن كان عن الأئمة، عليهم السلام، وجب القول بالتخيير، سواء علم تاريخهما أوجهل، لأنّ الترجيح مفقود عنهما. والنسخ لايكون بعد النبيّ ﷺ». (معارج الاصول ص ١٥٦)

الرابع: أن يكون أحدهما مخالفاً لأهل الخلاف، والآخرموافقاً فيرجَح المخالف، لاحتمال التقيّة في الموافق.

وقدحكى المحقّق ـ رَحِمَهُ اللّه ـ عن الشيخ أنّه قال: إذا تساوت الروايتان فى

العدالة والعدد عمل بأبعدهما من قول العامّة:

ثم قال المحقّق ـ رَحِمَهُ اللّه ـ: والظاهر أنّ احتجاجه فى ذلك برواية رُويت عن الصادق عليه السلام، وهوإثبات لمسألة علميّة بخبر الواحد. ولايخفى عليك ما فيه، مع أنّه قدطعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره.

فان احتجّ بأنّ الأبعد لايحتمل إلاّ الفتوى، والموافق للعامّة يحتمل التقيّة فوجب الرجوع إلى ما لايحتمل.

قلنا: لانُسلِّم أنّه لايحتمل إلاّ الفتوى، لأنّه كما جازالفتوى لمصلحة يراها الإمام كذلك يجوزالفتوى[1] بما يحتمي التأويل، مراعاة لمصلحة يعلمها الإمام وإن كنّا لانعلمها.

فإن قال: ذلك يسدّ باب العمل بالحديث.

قلنا: إنّما نصيرإلى ذلك على تقديرالتعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا؛ فلم يلزم سدّ باب العمل. (معارج الاصول ص ١٥٦)

هذا كلامه. وهوضعيف: أمّا أوّلاً، فلأنّ ردّ الاستدلال بالخبربأنّه إثبات لمسألة علميّة بخبر الواحد ليس بجيّد، إذ لامانع من إثبات مسألة بالخبرالمعتبرمن الآحاد. ونحن نطالبه بدليل منعه. نعم هذا الخبرالذى أشارإليه لم يثبت صحّته فلا ينهض حجّة.

وأمّا ثانياً، فلأنّ الإفتاء بما يحتمل التأويل وإن كان محتملاً إلاّ أنّ احتمال التقيّة على ما هوالمعلوم من أحوال الأئمّة عليهم السلام، أقرب وأظهر، وذلك كاف في الترجيح. فكلام الشيخ عندى هوالحقّ.

---

(١) قوله: يجوز الفتوى

لايخفى ان احتمال التأويل مشترك اذالفرض تساويهما في جميع الامور سوى مخالفة العامة وموافقتها فاحتمال التقيّة في احدهما دون الاخر يوجب الترجيح فماذكره ساقط.

الفهرس